Prof. Dr. Katimin, MA

# POLITIK ISLAM INDONESIA

## Membuka Tabir Perjuangan Islam Ideologis dalam Sejarah Politik Nasional

Perdana Publishing

اقرأ
UIN
SUMATERA UTARA
MEDAN

# POLITIK ISLAM INDONESIA

## Membuka Tabir Perjuangan Islam Ideologis dalam Sejarah Politik Nasional

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUMATERA UTARA MEDAN

# POLITIK ISLAM INDONESIA

**Membuka Tabir Perjuangan Islam Ideologis dalam Sejarah Politik Nasional**

**Prof. Dr. Katimin, M.A**

Perdana Publishing

POLITIK ISLAM INDONESIA
Membuka Tabir Perjuangan Islam Ideologis
dalam Sejarah Politik Nasional

Penulis: Prof. Dr. Katimin, MA.

Copyright © 2018, Pada Penulis.
Hak cipta dilindungi undang-undang
All rights reserved

Penata letak: Tim Pracetak Perdana
Perancang sampul: Aulia Grafika

Diterbitkan oleh:
**PERDANA PUBLISHING**
Kelompok Penerbit Perdana Mulya Sarana
(ANGGOTA IKAPI No. 022/SUT/11)
Jl. Sosro No. 16-A Medan 20224
Telp. 061-77151020, 7347756 Faks. 061-7347756
E-mail: perdanapublishing@gmail.com
Contact person: 08126516306

Cetakan pertama edisi revisi: 2018

**ISBN 978-602-5674-16-7**

Dilarang memperbanyak, menyalin, merekam sebagian
atau seluruh bagian buku ini dalam bahasa atau
bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit atau penulis

# PRAKATA

Dalam berbagai kesempatan para pemuka agama Islam dan akademisi sering mempertanyakan persoalan historis, yakni tentang kegagalan golongan Islam memperjuangan dasar negara Islam. Demikian pula penghapusan Piagam Jakarta (*The Jakarta Charter*) 18 Agustus 1945 hingga masa-masa persidangan Konstituante (1956-1959). Sebagai mahasiswa Islam yang lama dididik dan dibekali dengan ilmu pengetahuan di lembaga pendidikan Islam (IAIN), Isu ini benar-benar selalu menghantui pikiran saya sejak saya mengenyam pendidikan di S1, hingga memasuki jenjang pendidikan S3 di Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta.

Pertanyaan-pertanyaan tersebut antara lain: apa benar penghapusan Piagam Jakarta pada tanggal 18 Agustus 1945, dan juga kegagalan golongan Islam mengusung dasar negara Islam di sidang Konstituante pada tahun 1956-1959, sebagai simbol kekalahan umat Islam? Mengapa Islam sebagai agama mayoritas yang dianut rakyat Indonesia gagal dijadikan sebagai dasar negara? Faktor-faktor apa saja yang menjadi penyebab kegagalan tersebut? Jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan ini penting, tidak hanya bagi umat Islam, tetapi juga bagi penyelenggara negara dalam konteks menata dan mengembangkan hubungan yang memungkinkan antara Islam dan negara dimasa yang akan datang.

Berdasarkan hal itulah yang mengilhami saya untuk melakukan suatu kajian dalam bentuk karya tulis yang berasal dari disertasi saya pada pascasarjana (S3) di Universitas Islam Negeri UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (tahun 1999-2003). Dengan demikian, salah

satu tujuan penulisan karya ini adalah untuk mengetahui jawaban pertanyaan-pertanyaan di sekitar kegagalan golongan Islam dalam mengusung Islam sebagai dasar negara, berhadapan dengan golongan sekuler yang mempertahankan Pancasila sebagai ideologi negara. Alhamdulilah, maksud tersebut tecapai dengan selesainya disertasi yang kemudian berlanjut dengan keberhasilan saya lulus dalam ujian mempertahankan disertasi tahun 2003. Atas keberhasilan ini, sudah sepantasnyalah saya mengucapkan banyak terima kasih kepada semua pihak yang telah berpartisipasi dalam penyelesaian disertasi ini.

Pertama-tama, ucapan terima kasih saya tujukan kepada dua pembimbing/promotor penulis, Bapak Prof. Dr. Din Syamsuddin dan Bapak Dr. Masykuri Abdillah. Di tengah kesibukannya, tiada bosan-bosannya membimbing penulis untuk lebih memahami dunia pemikiran politik Islam yang begitu luas. Arahan dan bimbingan kedua yang mulia tersebut sangat berarti dalam membuka wawasan penulis sekaligus membantu penulis mempercepat penyelesaian penulisan disertasi. Semoga keduanya panjang umur, dan selalu dalam lindungan Tuhan *Rabbul 'Alamin*, serta sukses dalam menjalankan tugas sehari-hari.

Di samping itu, ucapan terima kasih saya tujukan kepada Tim penguji disertasi: Prof. Dr. Azyumardi Azra, M.A., Dr. Hidayat Nurwahid, dan Dr. Bahtiar Effendy, M.A., atas saran dan masukan-masukannya telah banyak memperkaya disertasi ini.

Terima kasih juga kepada pengelola perpustakaan UIN Jakarta dan IAIN Medan dari pimpinan hingga staf yang banyak memberikan fasilitas dalam mengadakan studi kepustakaan.

Terima kasih secara khusus saya tujukan kepada Ayahanda Kartodikromo dan ibunda Miyem, keduanya adalah orang tua penulis yang telah mengasuh dengan penuh kasih sayang, dan tanpa lelah berdoa bagi keberhasilan anaknya. Terima kasih juga disampaikan

kepada isteri tercinta, Irmawati Nasution, berkat kesabaran dan ketabahannya telah memberikan semangat lebih kepada penulis dalam mempercepat penyelesaian disertasi. Lebih dari itu, letak geografis yang berjauhan beliau telah mengambil alih tugas-tugas suami dalam menyelesaikan berbagai persoalan keluarga. Mudah-mudahan pengorbanan beliau sebagai istri men-dapat ridla Allah kelak dan menjadi amal yang baik. Juga kepada ketiga putra tercinta, Iranda Hari Fadhil, Ade Rahmanda Kamil, dan Bayu Sukma Afifi yang begitu tabah menemani ibunda tercintanya. Mereka harus kehilangan sedikit rasa ceria berpisah dengan ayahandanya selama ayahandanya mengikuti studi S3 di Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Mudah-mudahan itu semua mendapat balasan yang setimpal dari Yang Maha Kuasa. Terakhir, Terima Kasih juga kepada semua pihak yang turut membantu dalam proses penyelesaian disertasi baik secara moral maupun material yang tidak disebutkan namanya satu persatu di sini, termasuk teman-teman senasip dan seperjuangan selama berada di Jakarta.

Akhirnya, kepada Allah yang Maha Agung penulis berserah diri, semoga kajian ini dapat memberi manfaat bagi para pembaca sekaligus menjadi amal saleh penulis di akhirat kelak.

Penulis,

Prof. Dr. Katimin, M.A.

# DAFTAR ISI

PRAKATA ..... v
DAFTAR ISI ..... viii

**BAB I**
**PENDAHULUAN** ..... 1

**BAB II**
**HUBUNGAN ISLAM DAN NEGARA** ..... 11
A. Hubungan Islam dan Negara Pada Masa Pra-Modern:..... 14
1. Paradigma Struktural ..... 15
2. Paradigma Non-Struktural ..... 23
B. Hubungan Islam dan Negara Pada Masa Modern: ..... 30
1. Konservatif ..... 32
2. Modernis ..... 36
3. Sekuler ..... 40

**BAB III**
**ISLAM DI INDONESIA: PROSES ISLAMISASI DAN PERJUANGAN MENUJU KEMERDEKAAN** ..... 50
A. Proses Islamisasi dan Pergumulan Islam Politik ..... 52
B. Kebijakan Kolonial Terhadap Islam ..... 64
C. Dua Aliran Idiologi: Golongan Islam dengan Golongan Sekuler ..... 74
D. Piagam Jakarta Sebagai Bukti Pengorbanan Umat Islam ..... 77

**BAB IV**
**PEMILIHAN UMUM DAN PEMBENTUKAN KONSTITUANTE** ..... 89
A. Pemilihan Umum I 1955 ..... 90
B. Pembentukan Konstituante ..... 101
C. Latar Belakang Pengajuan Islam Sebagai Dasar Negara di Konstituante ..... 107

**BAB V**
**DESKRIPSI ISLAM SEBAGAI DASAR NEGARA** ..... 120
A. Konsepsi Islam Sebagai Dasar Negara ..... 121
B. Argumentasi Islam Sebagai Dasar Negara ..... 147
C. Pendekatan yang Digunakan ..... 165

**BAB VI**
**BELAJAR DARI SEJARAH** ..... 183
A. Kekalahan Argumentasi dan Pendekatan ..... 183
B. Perjuangan Aspirasi Umat ..... 185

**DAFTAR PUSTAKA** ..... 187

# BAB I

# PENDAHULUAN

Hubungan Islam dan negara merupakan tema yang pada masa modern menjadi pusat perhatian para pemerhati Islam dari berbagai kalangan, terutama sejak "negara-negara Islam" berhasil melepaskan diri dari kolonialisme pertengahan abad XX. Negara-negara tersebut kesulitan dalam mencari solusi yang memungkinkan (*viable)* antara praktik dan pemikiran politik Islam di negara mereka masing-masing. Hubungan politik antara negara dan Islam di negara-negara tersebut diwarnai oleh ketegangan-ketegangan yang tajam, jika bukan permusuhan. Kenyataan tersebut tentu saja menjadi pertanyaan besar, mengapa negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam umumnya mengalami kesulitan dalam mencari solusi yang ideal tentang hubungan antara Islam dan negara. Kenyataan ini pula yang mengundang perhatian sejumlah pengamat Islam politik; apakah Islam bertentangan dengan sistem politik modern; apakah Islam tidak menawarkan suatu sistem politik yang dapat dijadikan sebagai acuan umat Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara?

Jika diamati secara menyeluruh, ternyata Alquran secara tegas tidak memberikan panduan tentang kehidupan berbangsa dan bernegara. Alquran hanya memberikan garis-garis besar ataupun prinsip-prinsip umumnya saja sedangkan implementasinya diserahkan kepada umat manusia.[1] Prinsip-prinsip umum tentang kehidupan bernegara yang diajarkan Alquran antara lain adalah tentang keadilan, dan muyawarah, seperti tertera dalam surah al-Nisâ' ayat 58 berbunyi:

إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ٥٨ [2]

Argumen bahwa ayat di atas dianggap berkaitan dengan pemerintahan didasarkan pada ayat sesudahnya yang memang menyangkut soal pemerintahan seperti firman-Nya sebagai berikut:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩ [3]

Fokus ayat ini sebenarnya adalah anjuran ketaatan kepada orang yang diberi amanah untuk memegang kekuasaan. Menurut Mawlânâ Muhammad 'Ali[4] dalam *The Holy Quran*, yang dimaksud dengan amanah dalam ayat 58 tersebut adalah pemerintahan dan urusan negara. Pemerintahan adalah terdiri dari berbagai kelompok masyarakat yang juga berbeda kepentingan. Oleh sebab itu seseorang yang diberi amanah untuk memerintah haruslah orang adil yang benar-benar berada di atas semua golongan. Pesan ini juga ditegaskan Allah dalam surah al-Maidah ayat 8 sebagai berikut:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ٨ [5]

Alquran tidak ada menyebut bagaimana bentuk negara yang harus dianut oleh umat Islam; apakah berbentuk republik atau kerajaan, sistem presidensil atau parlementer, juga tidak ada penjelasan tentang bagaimana mekanisme pengangkatan dan pemberhentian kepala negara, serta bagaimana kekuasaan itu harus dijalankan; apakah dengan pemisahan kekuasaan (*separation of power*), pembagian kekuasaan (*distribution of power*), atau penyatuan kekuasaan (*integration of power*) antara kekuasaan eksekutif, legislatif maupun yudikatif.[6] Karena ajaran Islam tentang masalah kenegaraan ini hanya bersifat umum, terdapat variasi atau keragaman di kalangan ulama tentang hal ini, baik sejak masa pramodern maupun hingga masa modern. Selain itu, praktek kenegaraan dalam sejarah Islam yang beragam juga menjadi penyebab variasi keragaman itu.

Bangsa Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam juga mengalami persoalan yang serius seperti halnya negara muslim lainnya mengenai hubungan antara Islam dan negara, yaitu ketika memasuki gerbang kemerdekaan 1945. Persoalan tersebut ialah atas dasar apa negara yang baru ini didirikan? Pada waktu itu bangsa Indonesia terbagi kepada dua golongan: pertama, mereka yang mengajukan agar negara Indonesia didasarkan kepada kebangsaan tanpa kaitan khas dengan ideologi keagamaan; kedua, mereka yang mengajukan agar negara Indonesia didasarkan kepada ideologi keagamaan, khususnya Islam.

Kedua aliran pikiran tersebut masing-masing mempunyai akar sejarah dan perkembangan gerakan nasionalis Indonesia pada tengah

pertama abad ini.[7] Kedua aliran itu masing-masing diwakili oleh Soekarno[8] dan Mohammad Natsir[9] seperti yang tercermin dalam polemik mereka tentang hubungan antara negara dan agama pada tahun 1940. Ketegangan antara dua aliran utama ideologi ini untuk sebagian besar menentukan bentuk dan perkembangan diskusi di dalam Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI).

Perdebatan-perdebatan yang panjang dan seringkali sangat tajam ini akhirnya membawa kepada suatu "*gentleman's agreement*" (kesepakatan bersama) Piagam Jakarta (*The Jakarta Charter*) yang pada akhirnya dijadikan sebagai pembukaan Undang-Undang Dasar 1945 seperti yang dikenal sekarang. Akan tetapi sangat disayangkan bahwa Piagam Jakarta, sebagai bentuk kompromi antar komponen bangsa yang dicapai dengan segenap tenaga dan upaya tersebut kemudian di dalam rapat Panitia Persiapan Kemerdekaan pada tanggal 18 Agustus 1945 di dalam beberapa menit saja dapat diubah.[10] Perubahan terhadap Piagam Jakarta tersebut adalah penghapusan 7 buah kata, yaitu; "kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya". Perubahan tersebut menimbulkan kekecewaan di kalangan wakil-wakil Islam, terlepas dari motif apa di belakangnya. Prawoto Mangunsaswito misalnya, menyebutnya sebagai "*historiche vraag*" (pertanyaan sejarah).

Kekecewaan serupa juga dirasakan oleh K.H.M. Isa Anshari lewat pernyataannya pada tahun 1957 dengan mengatakan bahwa "kejadian yang mencolok mata itu, dirasakan oleh umat sebagai suatu permainan sulap yang masih diliputi oleh kabut rahasia sebagai permainan politik patgulipat terhadap golongannya; akan tetapi mereka diam tidak mengadakan perlawanan karena jiwa toleransi mereka."[11]

Kekecewaan yang mendalam terhadap perubahan tersebut akhirnya tetap mereka terima dengan beberapa alasan. *Pertama*,

situasi dan kondisi tanah air yang masih belum stabil di mana tentara Sekutu telah siap siaga untuk kembali menjajah. *Kedua*, tentara Dai Nippon masih bercokol di Nusantara. Kedua situasi ini mengilhami para wakil-wakil Islam untuk lebih mengutamakan kepentingan negara dan bangsa dari pada kepentingan Islam.[12] Dengan harapan di mana keadaan telah memungkinkan, maka di situlah umat Islam akan memusyawarahkan kembali keinginan-keinginannya itu.[13]

Beranjak dari persoalan-persoalan di atas dapat dipahami jika wakil-wakil Islam dalam Konstituante bersikukuh untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara, sebagai kelanjutan dari persoalan yang sangat prinsipil yang belum terselesaikan menjelang kemerdekaan, yaitu tentang perombakan Piagam Jakarta tanggal 18 Agustus 1945 oleh PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia) atas usul seorang opsir Jepang. Akan tetapi harapan umat Islam untuk mewujudkan keinginan-keinginannya itu, tampaknya belum bisa direalisasikan. Karena hasil Pemilu 1955 menunjukkan bahwa suara yang diperoleh oleh partai-partai Islam relatif berimbang dengan suara yang diperoleh oleh golongan sekuler.[14]

Perimbangan kekuatan tersebut mengakibatkan perumusan dasar negara sebagai salah satu agenda penting di dalam Konstituante untuk menggantikan UUD Sementara 1950 menjadi sangat sulit. Karena kedua belah pihak (golongan Islam dan sekuler) tetap bertahan dengan keyakinannya masing-masing.

Perdebatan sekitar dasar ideologis negara dalam Konstituante berlangsung dua babak, dari tanggal 11 November sampai 7 Desember 1957. Babak pertama melibatkan 47 orang pembicara dan babak kedua melibatkan 54 orang pembicara. Dalam forum ini tiga posisi ideologis diajukan untuk dijadikan sebagai dasar negara. *Pertama* adalah Pancasila yang rumusan kata-katanya berbeda dengan yang tercantum pada pembukaan UUD sementara 1945, 1949, 1950, yaitu (1) Ketuhanan (2) Kemanusiaan (3) Persatuan atau Nasionalisme (4)

Permusyawaratan atau Demokrasi (5) Keadilan Sosial. *Kedua* adalah Islam, dasar Islam ini pernah diusulkan oleh kelompok Islam dalam BPUPKI tahun 1945. *Ketiga* adalah sosio-ekonomi yang menghendaki agar negara didasarkan atas azas ekonomi yang dapat menjamin kemakmuran rakyat secara merata, seperti yang tercantum dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945, yaitu mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.[15]

Secara umum, konstalasi pemikiran politik pada waktu itu terfokus kepada dua; *pertama* dasar negara yang berakar pada agama, dan *kedua* dasar negara yang sama sekali terlepas dari agama (sekuler). Setiap kelompok memiliki kesempatan yang sama dalam memperjuangkan aspirasinya. Perbedaan ideologis ini begitu dihargai pada waktu itu.

Konstituante sebagai badan pembuat undang-undang yang baru dan definitif yang dibentuk tahun 1955, merupakan suatu upaya rakyat Indonesia untuk meletakkan dasar-dasar politik yang sesuai dengan kepribadian bangsa Indonesia, menggantikan UUD 1945, UUD 1949 dan UUD sementara 1950. Salah satu agenda penting yang menjadi isu krusial dalam sidang-sidang Konstituante adalah masalah dasar Negara.

Dalam konteks ini pulalah, kajian tentang Konstituante ini menjadi sangat penting dan relevan, apalagi dikaitkan multi partai pada era reformasi sekarang; untuk melihat kembali bagai-mana perjuangan wakil-wakil Islam menghadapi golongan sekuler dalam usahanya menjadikan Islam sebagai dasar negara. Wakil-wakil Islam berjuang dengan cara-cara yang konstitusional dan demokratis, bukan anarkhis.

Bagaimana argumentasi-argumentasi yang dibangun oleh golongan Islam di dalam Konstituante menghadapi golongan sekuler terhadap persoalan dasar negara merupakan persoalan menarik untuk dikaji. Kajian ini menjadi begitu penting dan berarti mengingat tema ini

belum mendapat perhatian yang memadai, baik oleh pengamat luar maupun dari dalam negeri sendiri, kecuali penelitian Syafii Maarif (disertasi 1987) dan Adnan Buyung Nasution (disertasi 1995). Dalam kajian tersebut, ada dikemukakan tentang argumentasi golongan Islam ketika mengemukakan dasar negara, akan tetapi masih sedikit sekali, bukan menjadi bahasan tersendiri dan bukan pula menjadi bahasan utama. Atas dasar itu, kajian ini menjadikan argumentasi golongan Islam di dalam Konstituante sebagai masalah utama yang akan dikaji, dengan memberi tekanan kepada aspek gagasan, bukan pada aspek politik praktis.

Dengan cara tersebut pula diharapkan kajian ini dapat menggambarkan peran umat Islam dalam kancah perjuangan cita-cita kemerdekaan, sekaligus menggambarkan tantangan-tantangan yang dihadapi umat Islam dalam memperjuangkan aspirasinya itu baik menjelang kemerdekaan, dan sesudah kemerdekaan ketika berhadapan dengan kelompok lain yang berbeda ideologi. Sekaligus untuk melihat efektivitas argumentasi yang dipakai ditinjau dari segi kerangka pemikiran yang digunakan.

Masalah-masalah yang akan dijawab di dalam kajian ini adalah:

1. Apa yang melatarbelakangi/mengilhami golongan Islam dalam mengangkat persoalan Islam sebagai dasar negara di Konstituante? Apakah mereka diilhami oleh faktor-faktor internal atau eksternal?
2. Bagaimanakah sesungguhnya gambaran secara utuh konsepsi Islam sebagai dasar negara yang diajukan oleh golongan Islam? Apakah pengajuan Islam sebagai dasar negara tersebut dimaksudkan sebagai upaya mendirikan negara Islam?
3. Apa argumentasi yang dibangun oleh golongan Islam dalam menopang ide dasar negara Islam di dalam Konstituante? Apakah argumentasi yang dibangun tersebut semata-mata didasarkan atas argumentasi teologis, sosiologis-historis-kultural?

4. Bagaimanakah cara/pendekatan yang digunakan golongan Islam dalam proses perdebatan tentang dasar Negara?

Berdasarkan masalah-masalah yang akan dikaji tersebut, temuan hasil studi ini diharapkan berguna sebagai salah satu alternatif solusi kebijakan untuk menata hubungan yang tepat, serasi dan seimbang antara negara dan Islam. Karena kekurangarifan dalam menentukan kebijakan tersebut dapat mengganggu jalannya proses pembangunan.

Bagi umat Islam, temuan kajian ini dapat dijadikan sebagai cermin berkaca diri untuk memposisikan diri pada posisi yang tepat berhadapan dengan negara, agar sikap yang kurang tepat, yang telah dilakukan para pendahulunya dalam memperjuangkan kepentingan-kepentingan umat Islam pada tahun 1956-1959 di sidang Konstituante tidak terulang kembali. Sekaligus dapat melakukan reorientasi terhadap segenap langkah-langkah yang harus ditempuh berkaitan dengan kepentingan-kepentingan umat Islam tanpa melupakan realitas sosio-politik kontemporer. Selain itu, kajian ini diharapkan dapat memperkaya khazanah keilmuan Islam, terutama dalam bidang politik.

## Catatan Akhir:

[1] ´Abd. al-Wahhâb Khallâf, menyebutkan bahwa ayat-ayat yang berkaitan dengan kenegaraan berjumlah 10 ayat. Lihat bukunya, *´Ilm Ushûl Al-Fiqh,* (Kairo: t.tp.,1956), cet. Ke-7, hlm. 34-35. Juga Muhammad Izzat Darwazah, *Al- Dustûr Alqurani fî Syu'ûn Al-Hayâh,* (Cairo: t.tp., 1956).

[2]Artinya: *Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.*(Q.S.4:58).

[3]Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, ta'atilah Allah dan ta'atilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Alquran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.* (Q.S.4:59).

[4]Lihat *The Holy Quran,* Arabic Text, Translation and Commentary by Mawlânâ Muhammad 'Ali, MA., LLB (Lahore: Ahmadiyah Anjuman Isha'at Islam, 1951).

[5]Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.* (Q.S.5:8).

[6]Lihat Masykuri Abdillah, "Gagasan Bernegara Dalam Islam: Sebuah Perspektif Sejarah dan Demokrasi Modern", *Afkar,* edisi No.7 Tahun 2000, hlm. 98.

[7]Literatur-literatur yang membahas tentang sejarah dan perkembangan gerakan nasionalis Indonesia cukup banyak, di antaranya: Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, (Singapore-Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973); Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonsia Islam Under The Japanese Occupation,* (The Haque and Bandung: W. Van Hoeve, 1960); B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia,* (The Haque: Martinus Nijhoff, 1971); A. Timur Jailani, *The Sarekat Islam: Its Contribution to Indonesian Nationalism,* (M.A. Thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1959); Mochtar Na'im, *The Nahdatul Ulama,* (M.A. Thesis, IIS., McGill University Montreal, 1960); George McTunan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia,* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1966); Deliar Noer, *Masyumi: Its Organization, Ideology, and Political Role in Indonesia,* (M.A Thesis, Cornell University, Ithaca, N.Y., 1960).

[8]Soekarno (lahir 1901) adalah pendiri dan ketua umum PNI (1927) dan Presiden RI (1945-1966). Studi yang sangat membantu tentang Soekarno dalam bahasa Inggris antara lain, Bernhard Dahm, *Soekarno and The Struggle for Indonesian Independence,* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1969); J.D. Ledge, *Sukarno: A Political Biography,* (London: Allen Lane the Penguine Press, 1972). Baca Pula Sukarno: *An Autobiography as Told Cindy Adams,* (Indianapolis: Bobbs-Merril, 1955).

[9]M. Natsir (lahir 1908) adalah pemimpin PII (1938) dan Ketua Umum Partai Politik Masyumi (1952-1959) dan Perdana Menteri pertama negara kesatuan RI (1950). Juga menjabat sebagai Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) dan wakil Presiden Mukhtamar al-'Alam al-Islâmî dan salah seorang anggota Majelis Ta'sîsî organisasi Rabî´thah al-'Alam al-Islâmî. Pada tahun 1980 mendapat hadiah penghargaan International Raja Faisal atas jasa-jasanya dalam penghidmatan Islam.

[10]Lihat B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, (The Haque: Martinus Nijhoff, 1971), hlm. 25-26.

[11]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid II, hlm. 185-186.

[12]Tentang alasan-alasan umat Islam tidak mempersoalkan perubahan "Piagam Jakarta" tersebut dapat dilihat dalam Harun Nasution, *The Islamic State in Indonesia: The Rise of The Ideology, the Movement for Its Creation and the Theory of the Masyumi*, (M.A. Thesis Institut of Islamic Studies-Montreal: McGill University Press, 1965), hal. 76. Juga dalam pidato Let. Jend H. Soedirman (ketua PDTI) "Kegiatan PDTI dalam rangka kembali kepada UUD 1945, *Seri Dakwah Islam*, edisi khusus. No 1. PDTI, 1968, hlm. 23 yang dikutip oleh Endang Saifuddin Anshari dalam *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 Sebuah Konsensus Nasional Tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1949),* (Jakarta: Gema Insani Press, 1977), hlm. 45.

[13]Harapan akan membicarakan kepentingan-kepentingan umat Islam itu secara eksplisit diutarakan Soekarno dengan berkata "Apa-apa yang belum memuaskan, kita bicarakan di dalam permusyawaratan. Badan perwakilan inilah tempat untuk mengemukakan tuntutan-tuntutan Islam", Soekarno, Lahirnya Pancasila dalam *Tujuh Bahan Indoktrinasi,* (Jakarta: DPA, 1961), hlm. 18.

[14]Lihat hasil Pemilu 1955 dalam Herbert Feith, *The Decline of Consti-tutional Democracy in Indonesia,* (London: Cornell University Pres, 1978), hlm. 434-435.

[15]Lihat pernyataan wakil-wakil Partai Buruh di dalam Konstituante ketika menawarkan dasar negara sosial-ekonomi dalam *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid I, hlm. 317-328; 51-53.

# BAB II

# HUBUNGAN ISLAM DAN NEGARA

Hubungan Islam dan negara pada hampir semua negara yang mayoritas penduduknya muslim hingga kini masih terus mencari bentuk idealnya. Sudah ada beberapa eksperimen yang dilakukan, dan sejauh ini hubungan keduanya memperlihatkan kecanggungan. Lebih dari itu, seperti dinyatakan oleh Bahtiar Effendy, hubungan tersebut "ditandai dengan ketegangan-ketegangan yang tajam, jika bukan permusuhan."[1] Tidak hanya dalam kenyataan empiris, dalam tataran teoritis hubungan antara Islam dan politik juga memperlihatkan variasi pandangan yang cukup beragam. Kenyataan tersebut selain disebabkan oleh perbedaan tingkat penetrasi Islam dan pengalaman politik negara-negara Islam, juga disebabkan perbedaan di dalam memahami sumber-sumber Islam.

Pada masa klasik misalnya, para pemikir politik Islam tidak mempersoalkan kedudukan negara dengan agama, apakah terintegrasi atau terpisah, karena dalam kenyataannya sistem kekhalifahan mengintegrasikan agama dan negara. Yang terdapat perbedaan di antara pemikir politik klasik adalah masalah apakah

pendirian sebuah negara itu merupakan wajib *syar´î* atau wajib *´aqlî,* serta tentang syarat-syarat kepala negara. Perbedaan tersebut selain disebabkan oleh pandangan pribadi juga disebabkan oleh perbedaan posisi para ulama dalam kedekatannya dengan penguasa, selain pengaruh-pengaruh luar seperti peradaban Romawi timur dan Persia serta filsafat Yunani[2]. Sedangkan pada masa kontemporer persoalan apakah agama dan negara terintegrasi atau terpisah menjadi persoalan penting. Perdebatan ini muncul terutama sejak adanya persentuhan antara Islam dengan Barat yang membawa sistem mereka melalui kolonialisasi terhadap sebagian besar negara-negara muslim.

Dewasa ini secara garis besar terdapat dua spektrum pemikiran politik Islam yang berbeda, sekalipun kedua spektrum tersebut sama-sama mengakui akan urgensi prinsip-prinsip Islam dalam setiap aspek kehidupan. *Pertama*, pendapat yang memposisikan sistem politik modern sebagai sesuatu yang berlawanan dengan pemikiran politik Islam. Atas pandangan demikian, golongan ini berpendapat bahwa satu-satu cara menghadapi konsep politik Barat adalah dengan menjadikan Islam sebagai dasar negara atau menjadikan *syarî´ah* sebagai konstitusi negara. Sikap konfrontatif terhadap ide-ide politik Barat semakin tampak dalam terma-terma yang dikemukakan, misalnya konsep *nation-state* dianggap ber-tentangan dengan konsep ummat, konsep demokrasi dipahami secara berbeda dengan aplikasi *al-syûrâ*. Karena secara umum sistem politik yang dianut oleh golongan ini masih mengedepankan "hukum Tuhan", atau masih mengharap secara mendalam campur tangan Tuhan dalam urusan-urusan kenegaraan, maka sistem politik yang dianut oleh golongan ini disebut juga dengan sistem kedaulatan Tuhan.

Spektrum *kedua*, adalah pandangan yang akomodatif terhadap sistem politik Barat-modern. Argumen yang dijadikan sebagai dasar pandangan ini adalah dalam Islam tidak terdapat pola baku tentang sistem politik yang harus dianut oleh umat Islam. Bahkan menurut

golongan ini istilah negara (*al-dawlah*) tidak ditemukan di dalam Alquran. Sekalipun terdapat ungkapan-ungkapan di dalam Alquran yang seolah-olah maknanya merujuk kepada kekua-saan politik, akan tetapi sifatnya insidental dan tidak berpengaruh sama sekali terhadap teori politik. Dengan ungkapan lain, bagi golongan ini, Alquran bukanlah kitab yang berisikan ilmu-politik.[3]

Sekalipun golongan kedua tersebut sangat akomodatif ter-hadap sistem politik Barat-modern, mereka juga mengakui bahwa Alquran mengandung nilai-nilai dan ajaran-ajaran yang bersifat etis mengenai aktivitas sosial dan politik umat manusia. Ajaran-ajaran tersebut antara lain adalah; keadilan, kesamaan, persaudaraan, dan kebebasan.[4] Bagi golongan ini, yang terpenting adalah bagaimana prinsip-prinsip tersebut dapat menjadi dasar bagi segenap kebijakan negara, sedangkan menyangkut mekanis-menya diserahkan sepenuhnya kepada para penyelenggara. Negara yang demikian bagi penganut aliran ini adalah sudah bersesuaian dengan ajaran Islam. Sehingga pembentukan negara Islam dalam pengertiannya yang formal dan ideologis tidak terlalu penting, sebagaimana yang dianut oleh spektrum pertama. Karena posisi negara hanyalah sekedar instrumen bagi realisasi ajaran-ajaran dasar agama. Jika hal itu telah terwujud, maka bagi golongan ini berarti negara tersebut boleh dikatakan sebagai negara Islam. Tegasnya bagi golongan penganut pandangan kedua, tidak ada alasan teologis ataupun religius untuk menolak gagasan-gagasan politik modern, seperti *nation state,* dan *democracy.* Dengan kata lain tidak ada alasan yang cukup kuat untuk mengonfrontasikan sistem politik modern dengan Islam.

Karakter pemikiran pertama lebih menekankan aspek formalitas idealisme politik Islam yang biasanya ditandai dengan dominasi wahyu atas akal dalam kehidupan bernegara, seperti yang mewarnai pada pemikiran politik Islam klasik. Sementara karakter pemikiran kedua lebih mengutamakan substansi dari bentuk negara yang formal itu, seperti penekanannya pada prinsip-prinsip keadilan, persamaan,

musyawarah dan lain sebagainya yang juga mewarnai pemikiran politik Islam modern.

Kajian ini akan mengemukakan karakter, watak, sifat, maupun kecenderungan pemikiran maupun praktik politik/bernegara berdasarkan perspektif kesejarahan Islam dalam dua periodeisasi; pemikiran politik Islam pra-modern dan modern. Penampilan ini penting untuk melihat landasan metodologis pemikiran politk Islam yang diungkap oleh pemikir-pemikir Islam di kedua periode tersebut. Bagaimana tuntutan situasi sosial, ekonomi dan politik yang mengitari mereka berpengaruh terhadap gagasan-gagasan politik yang dihasilkan. Dalam konteks Indonesia, paparan ini dihadirkan untuk melihat seberapa jauh wakil-wakil dari golongan Islam anggota Konstituante mengelaborasi teori-teori politik yang dihasilkan oleh pemikir-pemikir politik Islam pada dua periodeisasi tersebut. Dengan kata lain, paparan bab ini merupakan landasan teoritis atas deskripsi Islam sebagai dasar negara yang diajukan oleh golongan Islam di sidang konstituante berikut argumentasi yang dibangunnya yang akan diuraikan pada bab V.

## A. Hubungan Islam dan Negara pada Masa Pra-Modern

Ada beberapa ciri atau kecenderungan yang telah diungkap oleh para ahli tentang hubungan antara Islam dan negara pada masa pra-modern. Ciri-ciri tersebut misalnya adalah kecenderungan juristik,[5] kecenderungan administratif-birokratis,[6] dan kecenderungan filosofis.[7] Ciri lainnya adalah struktural dan non-struktural atau mereka yang terlibat langsung dalam struktur pemerintahan atau kekuasaan dan mereka yang berada di luar struktur kekuasaan.[8] Ciri pertama lebih melihat pada sosok pribadi pemikir dari sisi profesi, sedangkan ciri kedua lebih melihat pada sosok pemikir dari sisi keterlibatannya dalam pemerintahan. Untuk melihat karakter hubungan antara Islam dan negara pada masa pra-modern ini digunakan pendekatan

kedua. Pendekatan ini digunakan untuk melihat apakah posisi kedekatan mereka di dalam struktur kekuasaan atau yang berada di luar struktur kekuasaan berpengaruh terhadap konsepsi negara yang mereka rumuskan.

## 1. Paradigma Struktural

Paradigma struktural dimaksudkan adalah pemikiran kenegaraan digagas oleh para ulama yang dekat atau berada di dalam struktur negara atau kekuasaan. Para ulama tersebut antara lain adalah Ibn Abî Rabî´, al-Mâwardî dan Ibn Khaldûn. Ibn Abî Rabî´ adalah sosok yang dekat dengan penguasa. Atas kedekatan hubungan tersebut Ibn Abî Rabî´ menulis sebuah buku yang dipersembahkannya kepada penguasa pada waktu itu. Demikian juga al-Mâwardî, pernah menduduki jabatan *qadli* di beberapa kota dan oleh khalifah al-Qadir (w.422 H.) ia diangkat sebagai *qadli al-qudlat* yang berkedudukan di Ustuwa dekat Nishapur. Bahkan sedemikian dekat hubungannya dengan khalifah, al-Mâwardî pernah memperoleh tugas khusus saat dinasti Buwaihi mulai berkuasa, yakni sebagai penghubung (*safir*) antara khalifah al-Qadir dari Daulah Abbasiah (Sunni) dengan *amir al umara'* dari dinasti Buwaihi (Syi'ah). Bahkan dalam beberapa fatwa hukum, al-Mâwardî adalah pribadi yang paling dipercaya khalifah. Kitab *al-Iqna'* (*mukhtashar* kitab *al-Hawi*) ia tulis atas permintaan khalifah al-Qadir.[9]

Ibn Khaldûn dalam sejarah hidupnya juga senantiasa berganti-ganti jabatan dari suatu dinasti ke dinasti yang lain. Ia pernah mengabdi pada sultan Morinia di Fez. Pernah diberi jabatan oleh sultan Bujiya di Afrika Utara. Kemudian karena kekacauan politik, ia kembali ke Tunisia. Setelah menjalani karir yang berliku-liku ia pergi mengabdi pada sultan Mamluk di Mesir yang bernama Barquq. Di Kairo ini ia menjabat sebagai hakim agung pada mazhab Maliki.[10]

Ada beberapa ciri yang dapat diamati dari paradigma struk-tural ini antara lain justifikasi agama terhadap sistem politik yang sedang berjalan. Hal ini dapat dilihat dari konsep-konsep kenegaraan yang ditawarkan seperti, bentuk negara, syarat-syarat calon kepala negara dan sebagainya.

Nuansa justifikasi terhadap sistem politik yang sedang berjalan tersebut sangat jelas diperlihatkan misalnya oleh Ibn Abî Rabî´ (nama lengkapnya Syihâb al-Dîn Ahmad Ibn Abî Rabî´)[11] yang menulis tentang hubungan agama dan negara dalam karya yang berjudul *Sulûk al-Mâlik fi Tadbîr al-Mamâlik* (Perilaku Raja dalam Pengelolaan Kerajaan-Kerajaan). Buku tersebut dipersembahkan kepada Al-Mu'tasim, *khalîfah* Abasiah VIII yang memerintah abad IX M sebagai *manual* atau "buku pintar". Dengan demikian dapat dipastikan bahwa Ibn Abî Rabî´ melalui karyanya itu tidak mempersoalkan keabasahan sistem monarki Abasiah yang berlang-sung secara turun-temurun, dan sebaliknya justru menjustifikasinya. Dalam pendahuluan karyanya itu Ibn Abî Rabî´ menyatakan:

> Adalah suatu kebahagiaan bagi umat pada zaman itu bahwa pemimpin mereka, pengemban kekuasaan politik mereka dan raja-raja mereka adalah seorang yang pada dirinya berkumpul segala kualitas yang baik, tambang dari segala watak luhur dan pengumpul dari segala yang terpuji, panutan mereka, pemimpin dan raja mereka, [*khalîfah*] Allah bagi hamba-hamba-Nya dan yang berjalan di atas jalan yang benar, Mu'tasim bi-Allah, Amir al-Mu'minin, keturunan [*al-Khulafâ' al-Râsyidûn*], yang melaksanakan hukum secara benar dan adil, yang memiliki semua persyaratan bagi jabatan [*khalîfah*] dan [*imâmah*], dan yang karena meratanya keadilan dan keamanan, maka semua bangsa tunduk kepadanya, semua kerajaan takluk kepadanya, dan baik lawan maupun kawan dari kalangan bangsawan hormat dan segan kepadanya."[12]

Sejalan dengan judul karyanya itu, maka hampir seluruh isi buku tersebut berisikan nasehat-nasehat kepada *khalîfah* tentang bagaimana menangani masalah-masalah kenegaraan seperti bagai-

mana memilih pejabat negara, bagaimana hubungan kerja antara *khalîfah* dengan para pembantunya dan sebaginya.

### a. Pembentukan Pemerintahan

Justifikasi agama terhadap sistem politik yang sedang berlaku pada masa itu juga sangat kelihatan dari para ulama-ulama yang dekat/berada di dalam struktur kekuasaan seperti terlihat dalam argumentasinya ketika menyatakan bahwa pembentukan pemerintahan/negara adalah sesuatu yang wajib, baik secara nash maupun secara akal.

Ibn Abî Rabî´ menyatakan bahwa pembentukan negara merupakan mandat dari Tuhan melalui seorang raja yang telah diberi keistimewaan-keistimewaan tertentu kepadanya. Dasar-dasar nash agama yang memberi mandat kepada raja sekaligus tentang wajibnya pembentukan sebuah negara menurut Ibn Abî Rabî´ adalah seperti ditegaskan Alquran dalam surat al-'An 'âm: 165 dan surat an- Nisâ':59.

Sementara al-Mâwardî[13] juga menyatakan bahwa institusi *imâmah*[14] yang ia anggap sebagai kepemimpinan nabi untuk menyelenggarakan masalah-masalah keagamaan ataupun yang bersifat temporal, adalah suatu keharusan, dan keharusannya didasarkan atas *syarî´ah* dan akal melalui *al-ijmâ´* dari umat.[15] Demikian juga Ibn Khaldûn berpendapat bahwa pembentukan *khilâfah* meru-pakan kewajiban umat dan memerlukan konsensus umum (*al-ijmâ'*) dari anggota umat yang kompeten. Landasan *ijmâ´* ini tidak ia tarik dari *syarî´ah*, melainkan dari *al-ashabiyyah*.[16]

### b. Bentuk Negara

Mengenai bentuk negara Ibn Abî Rabî´ memilih bentuk monarki dan sebaliknya menolak bentuk-bentuk lainnya seperti, aristokrasi, oligarki, demokrasi, dan demogaki.[17] Ibn Abî Rabî´ menganggap bahwa bentuk pemerintahan yang paling ideal adalah monarki, yaitu

bentuk pemerintahan kerajaan yang dipimpin oleh penguasa tunggal (raja). Alasannya adalah jika pemerintahan dipimpin oleh beberapa orang atau dengan banyak orang justeru akan banyak menimbulkan kekacauan. Ibn Abî Rabî´ berkeyakinan bahwa pemerintahan monarki akan mampu menegakkan keadilan, mencegah kezaliman, menghantarkan negara kepada tujuannya yang luhur sehingga dapat mewujudkan kemaslahatan.[18]

Pendapat Ibn Abî Rabî´ tersebut dengan jelas memperlihatkan pengaruh keyakinan agama dan loyalitasnya kepada dinasti Abasiah yang masih melekat pada dirinya. Raja dalam pendangannya memiliki kekuasaan istimewa. "Raja memiliki segala keutamaan" yang serba lebih daripada warga negara. Keistimewaan yang ber-lebihan ini menjadikan raja sebagai sosok yang tidak tunduk kepada hukum negara. Bahkan ia sendiri adalah hukum yang perintah-perintahnya harus dipatuhi. Raja berhak memaksakan segala kehendaknya tanpa harus dipandang merusak keserasian hubungan dengan negara selama kebijaksanannya itu tetap dalam kepentingan kenegaraan..

Ibn Abî Rabî´ mencari justifikasi atas hak istimewa raja berdasarkan ajaran agama. Menurutnya Allah telah memberikan keistimewaan kepada raja dengan segala keutamaan. Ayat-ayat Alquran yang dijadikan sebagai dasar pembenaran tersebut antara lain adalah Q.S. surat al-'An 'âm: 165[19] dan surat an- Nisâ':59[20], sebagai berikut:

> Al-Mâwardî dalam nafas yang hampir sama juga berpendapat bahwa sistem *imamah/khilâfah* sebagai sistem politik pada masa itu sebagai yang sesuai dengan ajaran Islam.[21] Sementara Ibn Khaldun sekalipun menganggap bahwa institusi *khilâfah* bukan satu-satunya bentuk pemerintahan Islam, akan tetapi secara implisit ia masih menganggap bahwa sistem tersebut adalah sistem politik yang masih sesuai dengan ajaran Islam.[22]

### c. Syarat-Syarat Kepala Negara

Justifikasi terhadap sistem politik yang sedang berjalan juga tampak pada syarat-syarat calon kepala negara yang dirumuskan oleh para ulama yang dekat/berada di dalam struktur kekuasaan. Ibn Abî Rabî´ misalnya mengemukakan 6 syarat bagi calon kepala negara, yaitu (1) Harus anggota dari keluarga raja, dan mempunyai hubungan nasab yang dekat dengan raja sebelumnya. (2) Aspirasi yang luhur. (3) Pandangan yang mantap dan kokoh. (4) Ketahanan dalam menghadapi kesukaran/tantangan. (5) Kekayaan yang banyak. (6) Pembantu-pembantu yang setia.[23]

Nuansa justifikasi terhadap sistem politik yang sedang berlaku tentang syarat-syarat kepala negara yang diajukan Ibn Abî Rabî´ tersebut sangat jelas, yaitu dengan memasukkan unsur keluarga raja dan memiliki hubungan nasab dengan raja sebe-lumnya sebagai syarat pertama. Dalam hal ini Ibn Abî Rabî´ sesungguhnya hanya memperkokoh sistem politik yang sedang berlaku, yaitu sistem monarki di mana kepala negara dijabat oleh keluarga raja secara turun-temurun, seperti tampak pada dinasti Umayah dan Abasiah

Satu hal yang unik dari pemikiran Ibn Abî Rabî´ adalah bahwa ia tidak menjadikan keturunan Quraisy sebagai salah satu syarat untuk menduduki jabatan kepala negara. Dalam pandangannya calon raja atau kepala negara itu cukup jika berasal dari keluarga dekat raja. Pandangannya yang demikian diduga disebabkan oleh realitas politik pada masa itu di mana dinasti Abasiah masih terlalu kuat, sehingga tidak memungkinkan calon kepala negara berasal dari keturunan lain di luar garis keturunan Abbas. Sekalipun demikian tetap saja bahwa syarat-syarat seorang kepala negara yang diajukan Ibn Abî Rabî´ dengan mensyaratkan unsur keluarga raja dan masih memiliki hubungan nasab dengan raja sebelumnya, tidak memiliki makna signifikan bagi perubahan sistem politik, melainkan semakin melanggengkan sistem *khilâfah*.

Al-Mâwardî juga menawarkan syarat-syarat kepala negara yang kurang lebih sama dengan yang disyaratkan oleh Ibn Abî Rabî´. Syarat-syarat bagi calon serta kewajiban-kewajiban seorang *khalîfah* yang ditekankan oleh al-Mâwardî adalah (1) adil, (2) berpengetahuan, (3) sehat secara pisik dan mental, (4) kesatria, dan (5) berasal dari keturunan Quraisy.[24]

Persyaratan Quraisy sebagai syarat mutlak bagi calon *khalîfah* dan pemangku jabatan-jabatan penting lainnya oleh al-Mâwardî ini diduga sebagai upaya al-Mâwardî dalam merespon kondisi sosio-politik kekhilafahan Abasiah yang sedang melemah. Bahwa peran *khalîfah* sebatas peran formal saja, sedangkan kekuasaan sesungguhnya dipegang oleh para pejabat dan panglima-panglima berkebangsaan Turki dan Persia. Untuk mengantisipasi keadaan politik yang semakin memburuk dan dalam upaya meredam tuntutan yang semakin gencar dari pejabat Turki dan Persia atas hak kekhalifahan inilah al-Mâwardî melalu *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah* mempersyaratkan Quraisy sebagai syarat mutlak seorang calon *khalîfah* dan calon pejabat-pejabat penting lainnya di kerajaan.

Lebih dari itu, persyaratan Quraisy sebagai kepala negara yang disyaratkan al-Mâwardî sama halnya menafikan struktur sosial umat Islam yang plural. Ini berarti bahwa sistem politik yang ditawarkannya lebih eksklusif yang tidak memberi makna apa-apa bagi sistem politik yang partisipatoris. Substansinya tidak jauh berbeda dengan yang ditawarkan oleh Ibn Abî Rabî´, yaitu sebatas melangengkan sistem politik yang sedang berjalan.

Corak sistem politik yang sebatas melanggengkan sistem politik *khilâfah* ini juga tecermin dari persyaratan kepala negara yang diajukan oleh Ibn Khaldûn. Syarat-syarat tersebut adalah: berilmu pengetahuan, *al-kifâyât* yaitu kesanggupan dalam berbagai bidang kehidupan terutama yang berkaitan dengan urusan negara, berlaku adil, sehat panca indera, dan keturunan Quraisy.[25]

### d. Mekanisme Pengangkatan Kepala Negara

Pemikiran politik klasik dalam paradigma struktural yang mengetengahkan tentang mekanisme suksesi dan metode pemilihan adalah al-Mâwardî. Menurutnya, *khalîfah* dapat dipilih baik melalui pemilihan oleh *ahl al-Hall wa al-´Aqd* (konsensus elit) atau melalui penunjukkan oleh *khalîfah* sebelumnya. Al-Mâwardî tampaknya mendukung cara yang kedua ini.[26] Bila diperhatian secara sesksama, maka mekanisme pemilihan seorang imam atau *khalîfah* yang ditawarkan oleh al-Mâwardî ini secara umum berdasarkan kepada praktik suksesi yang pernah dilakukan pada masa *al-Khulafâ' al-Râsyidûn*. Dengan demikian tampak jelas bahwa dalam masalah ini al-Mâwardî terkesan hanya memberikan berbagai pendapat dan pendapat itupun didasarkan kepada praktik suksesi yang pernah berlaku dalam sejarah Islam klasik *al-Khulafâ' al-Râsyidûn*. Sekalipun demikian, al-Mâwardî telah berupaya memberikan solusi bagi perubahan politik. Di tengah sistem politik monarkhi murni Abasiah pada masa itu, pendapat al-Mâwardî yang demikian dianggap sangat berarti bagi upaya perubahan sistem politik. Bahkan pendapatnya ini mungkin juga dipandang sedikit relatif lebih baik dibandingkan dengan sistem politik dunia (Eropa) pada masa itu. Kecenderungan absolut Abasiah misalnya tampak pada lembaga demokrasi semacam *ahl al-Hall wa al-´Aqd* yang relatif kurang berfungsi, bahkan sekedar simbol saja.

Al-Mâwardî dalam pemikiran politiknya menempatkan *syarî´ah* sebagai sumber justifikasi dan legitimasi atas realitas politik. Dengan kata lain al-Mâwardî berupaya menciptakan realitas tatanan politik yang sesuai dengan cita-cita politik sebagaimana dituntut *syarî´ah*. Dengan cara demikian, al-Mâwardî bersikap pragmatis dalam upaya memadukan persoalan politik dengan agama. Atas alasan ini pulalah al-Mâwardî dalam beberapa hal berhasil menunda kehancuran dinasti Sunni-Abasiah terhadap kekuasaan politik Syî'ah Buwaihi.[27]Al-Mâwardî ternyata bukanlah perumus teori baru

politik Sunni, melainkan merupakan pengem-bangan dari pemikiran politik Abû Hasan al-Asy'arî[28] dan juga Abû Mansûr 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (w.1037 M) dalam satu bagian dalam kitabnya *Kitâb Ushûl al-Dîn*.[29] Beberapa masalah seperti tentang kepemimpinan (delegasi dan obligasi) yang telah diangkat oleh al-Baghdadi diulang dalam *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*.

Yang paling menarik dari pemikiran al-Mâwardî sekaligus membedakannya dengan pemikiran-pemikiran politik lain pada masa klasik adalah perhatiannya pada masalah kemungkinan seorang imam dapat diberhentikan dari kedudukannya sebagai *khalîfah* atau kepala negara, bila ternyata sudah menyimpang dari keadilan, kehilangan pancaindera atau organ-organ tubuh yang lain, atau kehilangan kebebasan bertindak dikarenakan telah dikuasai oleh orang-orang dekatnya atau tertawan.[30] Akan tetapi pemikirannya tersebut tidak diikuti dengan bagaimana mekanisme pemberhentian seorang kepala negara dan siapa yang harus mela-kukannya, dan ini berkaitan dengan gagasan kenegaraan al-Mâwar dî tentang hubungan antara *ahl al-Hall wa al-'Aqd* atau *al Ikhtiyar* dan imam atau kepala negara itu merupakan hubungan antara dua pihak peserta kontrak sosial atas dasar sukarela, yang kemu-dian melahirkan hak dan kewajiban antara keduanya secara timbal balik. Teori kontrak sosial dari al-Mâwardî ini kemudian baru dikenal lima abad kemudian pada pertengahan abad XVI M di dunia Barat.

Sebaliknya, Ibn Khaldûn dalam teori politiknya tidak ada menyinggung tentang pengangkatan seorang kepala negara sebagaimana ada pada al-Mâwardî. Sekalipun demikian ada hal menarik dari teori politiknya, yaitu bahwa *khilâfah* setelah *khalîfah* yang empat (*al-Khulafâ' al-Râsyidûn*) pada hakikatnya tidak lagi Islami karena telah berubah kepada sistem kerajaan.[31]

Dengan melihat substansi pemikiran dari para ulama yang berada dalam struktur kekuasaan, dapat disimpulkan bahwa pemi-kiran-pemikiran yang dihasilkan mereka menunjukkan suatu kecen-

derungan sebagai legitimasi terhadap realitas politik yang sedang berlaku, atau lebih berorientasi *syarî´ah* dalam melihat hubungan antara agama dan politik. *Syarî'ah* diperlakukan sebagai sumber justifikasi dan legitimasi atas realitas politik. Posisi mereka yang berada dalam struktur kekuasaan mempersempit mereka untuk melakukan pengembangan teori-teori politik. Akibatnya, *out-put* yang dihasilkannya lebih merupakan legitimasi atas realitas politik yang sedang berlangsung dari pada berupa teori politik yang dapat dijadikan sebagai salah satu alternatif bagi proses perubahan politik.

## 2. Paradigma Non-Struktural

Paradigma non-struktural dimaksudkan adalah pemikiran politik digagas oleh para ulama yang berada di luar struktur kekuasaan. Para pemikir tersebut di antaranya adalah, al-Ghazâlî (450 H/1058 M-505 H/1111 M.) H, Ibn Taimiyah (661 H-1263 M.), dan al-Fârâbî (257 H/870 M-339 H/950 M.). Untuk melihat apakah posisi mereka yang berada di luar struktur kekuasaan lebih leluasa dalam mengeksplorasi konsepsi-konsepsi politik dibanding-kan dengan para ulama yang dekat atau berada di luar struktur kekuasaan, konsepsi politik mereka akan dicoba dianalisis.

### a.Sumber kekuasaan

Konsepsi politik yang digagas oleh para ulama yang jauh atau berada di luar struktur kekuasaan memperlihatkan hubungan yang simbiotik antara agama dan negara. Hal ini misalnya terlihat dengan jelas dalam konsepsi politik al-Ghazâlî[32] tentang sumber kekuasaan kepala negara. Al-Ghazâlî mengatakan bahwa kalau Tuhan mengutus nabi-nabi dan memberi mereka wahyu, ia juga mengutus raja-raja dan memberikan mereka dengan cahaya Ilahi. Keduanya punya tujuan yang sama, yaitu kesejahteraan umat manusia. Atau juga seperti dalam kitabnya yang lain, al-Ghazâlî menyatakan bahwa agama dan kerajaan merupakan dua saudara kembar yang berasal dari ibu yang

sama.[33] Dengan ungkapan yang kurang lebih sama bahwa agama dan raja ibarat dua anak kembar; agama adalah suatu fondasi, sedangkan sultan adalah penjaganya; sesuatu yang tanpa fondasi akan mudah runtuh, dan suatu fondasi tanpa suatu penjaga akan hilang. Untuk itu kepatuhan terhadap raja merupakan sesuatu yang wajib sebagaimana firman Allah, "Patuhilah Allah, Rasul, dan mereka yang berkuasa di antara kamu" (Q.S.4: 59). Al-Ghazâlî menganggap sultan sebagai bayang-bayang Allah di muka bumi.[34] Dengan ungkapan ini, dapat dikatakan bahwa sistem pemerintahan yang ditawarkan al-Ghazâlî adalah teokrasi.

Agak berbeda dengan para pemikir politik sunni lainnya yang menyandarkan teori-teorinya pada doktrin-doktrin tentang delegasi dan obligasi di mana kepatuhan pada imam bersumber pada perintah *syarî´ah*, maka al-Ghazâlî mengembangkan pemikirannya sendiri dengan menyatakan bahwa kepatuhan kepada raja didasarkan atas kenyataan bahwa Tuhan memilih raja dan menganugerahinya dengan kekuatan dan cahaya Ilahi (*farr-i-izadi*).

Dari sini tampak jelas bahwa, sekalipun al-Ghazâlî merujuk pada ayat-ayat Alquran, pemikiran-pemikiran politik al-Ghazâlî sangat dipengaruhi oleh tradisi politik Iran pra-Islam. Atas dasar ini pula posisi al-Ghazâlî terletak di tengah-tengah dua titik spektrum: *syarî´ah* sebagai sumber utama dan yang bukan sebagai sumber utama legitimasi politik. Seperti terlihat dalam kitabnya *Nasîhat al-Mulk,* al-Ghazâlî hanya mengasumsikan suatu konformitas umum terhadap *syarî´ah*. Penguasa menurutnya harus meng-upayakan sejauh mungkin kepuasan rakyatnya, tetapi jangan ber-tentangan dengan *syarî´ah*.[35] Upaya-upaya al-Ghazâlî mengangkat bentuk-bentuk pemerintahan yang sudah ada sebelumnya (pra-Islam) sebagai salah satu bentuk pemerintahan yang patut dicontoh dalam pemikiran kenegaraannya, oleh Din Syamsuddin disebut sebagai kecenderungan administratif birokratif,[36] yaitu menampilkan administrasi pemerintahan sebelumnya yang pantas dijadikan

sebagai salah satu alternatif bagi suatu sistem politik.

Pendapat al-Ghazâlî dalam hal sumber kekuasaan sama dengan pandangan Ibn Taimiyah[37] yang mengatakan bahwa sultan atau kepala negara adalah bayangan Allah di bumi, dengan arti bahwa dia adalah wakil Tuhan di bumi dengan kekuasaan dan kewenangan memerintah yang bersumber dari Tuhan.

Dalam karya-karya politiknya tampak secara tegas bahwa Ibn Taimiyah memandang pentingnya format politik yang berlan-daskan syariah (*al-siyâsah al-shar´îyyah*). Ibn Taimiyah memandang bahwa malapetaka yang menimpa umat Islam adalah disebabkan oleh para elit politik yang tidak bermoral, termasuk para fuqaha yang mendukung para penguasa yang tidak mengindahkan agama. Atas dasar ini Ibn Taimiyah menganggap bahwa tidak ada kewa-jiban untuk patuh kepada mereka.[38] Bahkan menyadari akan sulitnya mengimplementasikan cita-cita Islam dengan tanpa mengabaikan realitas politik, Ibn Taimiyah menyarankan bagi kemungkinan memenuhi *syarî´ah*.[39]

Dalam nada yang sama al-Fârâbî[40] juga memandang bahwa kekuasaan haruslah diikat dengan nilai-nilai moralitas. Karena dengan nilai-nilai moralitaslah penguasa dapat melindungi masya-rakatnya sekaligus bertanggungjawab terhadap keberadaan negara dari kehancuran kepada tingkat yang paling rendah.

### b. Syarat-syarat kepala negara

Al-Ghazâlî mengemukakan 10 syarat yang harus dipenuhi oleh seorang calon kepala negara. Kesepuluh syarat tersebut adalah (1) laki-laki dewasa, (2) berakal sehat, (3) sehat pendengaran dan (4) penglihatan, (5) merdeka, (6) keturunan Quraisy, (7) memiliki kekuasaan nyata, (8) memiliki kemampuan, (9) *wara'*, dan (10) berilmu.[41]

Demikian juga Ibn Taimiyah memandang bahwa sosok yang

pantas menjadi kepala negara adalah orang yang memiliki beberapa kualifikasi, yaitu memiliki kekuatan, dan amanah. Bagi Ibn Taimiyah kekuatan dalam lapangan kepemimpinan tentu harus sesuai dengan bidangnya. Sedangkan amanah diartikan sebagai takut kepada Allah sekaligus menghilangkan rasa takut kepada sesama manusia. Ibn Taimiyah menyadari bahwa kekuatan dan amanah sangat sulit ditemukan dalam diri seorang sekaligus. Karena itu untuk menempatkan seorang dalam struktur pemerintahan harus sesuai antara kemampuannya dengan kedudukan tersebut.[42] Ia tidak mensyaratkan calon kepala negara harus dari Quraisy sebagaimana ditetapkan oleh beberapa pemikir sebelumnya. Alasan yang dikemukakan karena masalah ini diperselisihkan, maka syarat ini tidak mungkin diterapkan.[43]

Syarat-syarat seorang pemimpin menurut al-Fârâbî adalah (1) lengkap anggota badannya (2) memiliki daya pemahaman yang baik, (3) tinggi intelektualitasnya, (4) pandai mengemukakan pendapatnya dan mudah dimengerti uraiannya, (5) pencinta pendidikan dan gemar mengajar, (6) tidak loba atau rakus dalam hal makanan, minuman ataupun wanita, (7) pencinta kejujuran dan pembenci kebohongan, (8) berjiwa besar dan berbudi luhur, (9) tidak memandang penting kekayaan dan kesenangan-kese-nangan dunia, (10) pencinta keadilan dan pembenci perbuatan zalim (11) tanggap dan tidak sukar diajak menegakkan keadilan dan sebaliknya sulit untuk melakukan atau menyetujui tindakan keji dan kotor, dan (12) kuat pendirian terhadap hal-hal yang menurutnya harus dikerjakan, penuh keberanian, tinggi antusiasme, bukan penakut, dan tidak berjiwa lemah atau kerdil.

Persyaratan kepala negara dari al-Fârâbî ini cukup menarik karena tekanannya terhadap masalah moral bahwa seorang pemimpin yang harus memiliki sejumlah kualitas-kualitas moral yang luhur. Penekanan terhadap masalah etika ini juga terlihat dari tujuan akhir dari masyarakat politik yang ia gagas yang menekankan

akan pencapaian kebahagiaan.

Berdasarkan syarat-syarat kepala negara yang dirumuskan oleh para ulama yang berada di luar struktur kekuasaan tersebut, terlihat bahwa hampir seluruhnya tidak mencantumkan sosok dari keluarga raja ataupun Quraisy untuk menjadi kepala negara, kecuali pada al-Ghazâlî. Hal ini berarti bahwa teori-teori politik yang dibangun oleh para ulama yang berada di luar struktur kekua-saan sedikit lebih leluasa dibandingkan dengan syarat-syarat yang diajukan oleh para ulama yang berada di dalam sruktur kekuasaan.

### c. Tujuan Pemerintahan

Al-Fârâbî mengklasifikasikan rezim politik kepada empat golongan dihubungkan dengan kebahagiaan yang dicapainya:

> *Pertama*, rezim kebajikan, di mana tujuan pemerintahan dan institusi-institusi masyarakat diorganisasi atas dasar pencapaian kebahagiaan yang hakiki; *kedua*, rezim tak beradab, di mana pemerintah tidak mengetahui kebahagiaan hakiki, dan isntitusi-institusi masyarakat diorganisasi atas dasar landasan-landasan yang lain: pencapaian kebutuhan (rezim kebutuhan), kemakmuran (rezim yang buruk), kesenangan (rezim yang hina), ketakutan (rezim timokratis), dominasi (rezim despotik), atau kebebasan (rezim demokratis); *ketiga*, rezim yang tak bermoral, di mana pemerintahan sadar dengan hakikat kebahagiaan yang hakiki tapi tidak terikat dengannya, dan institusi-institusi masyarakat diorganisasi untuk mencapai tujuan-tujuan yang lain seperti seperti rezim tak beradab; *keempat*, rezim yang kacau di mana tujuan dari pemerintahan menyimpang dari pencapaian kebahagiaan yang hakiki dan institusi-institusi masyarakatnya korup.[44]

Masyarakat sempurna oleh al-Fârâbî diklasifikasikan kepada tiga: *pertama* masyarakat sempurna besar, *kedua* masyarakat sempurna sedang, dan *ketiga* masyarakat sempurna kecil. *Pertama* dimaksudkannya adalah semisal perserikatan bangsa-bangsa, *kedua*

satu negara nasional, dan *ketiga*, negara kota. Bentuk ketiga oleh al-Fârâbî dianggap sebagai sistem politik terbaik di antara ketiga tipe masyarakat.[45] Pemikiran politiknya ini menggambarkan realitas politik yang ada pada masa itu di mana Islam sebagai adikuasa telah terpecah menjadi semacam negara-negara nasional yang terdiri dari banyak kota dan desa yang wilayahnya begitu luas. Pendapatnya ini lebih kurang sama dengan pendapat Aristoteles yang juga menganggap negara kota merupakan sistem politik terbaik di Yunani meskipun pada masa itu Yunani sudah menjadi negara jajahan Macedonia, dan sistem negara kota sudah tidak berfungsi lagi. Hal ini berarti semakin memperkuat dugaan bahwa pemikiran politik al-Fârâbî sejalan dengan posisinya sebagai ulama intelek yang bebas yang berada di luar struktur kekuasaan.

Sementara masyarakat yang tidak atau belum sempurna menurut al-Fârâbî adalah bentuk pergaulan yang tidak maupun yang belum sempurna itu, kehidupan sosial dalam rumah atau keluarga merupakan masyarakat yang paling tidak sempurna. Keluarga adalah bagian dari masyarakat lorong. Mayarakat lorong bagian dari masyarakat kampung. Masyarakat kampung bagian dari masyarakat negara-kota. Terbentuknya masyarakat kampung dan desa ini diperlukan oleh negara-kota. Sekalipun demikian, ketiga tipe masyarakat tersebut bukan masyarakat sempurna dikarenakan tidak cukup mampu untuk mandiri, baik dalam bidang budaya, sosial-ekonomi, dan spiritual.[46]

Sedangkan tentang tujuan bermasyarakat atau bernegara menurutnya tidak hanya sekedar memenuhi keputuhan primer, melainkan juga kebutuhan-kebutuhan skunder sebagai kelengkapan hidup yang dengan ini manusia dapat bahagia, tidak saja bersifat material tetapi juga spiritual di dunia maupun di akhirat.[47]

Pandangannya ini memperlihatkan pengaruh keyakinan agamanya sebagai seorang Islam yang taat, di samping juga pengaruh tradisi

Yunani melalui Plato dan Aristoteles yang mengkaitkan politik dengan moralitas, akhlak atau budi pekerti. Pemikiran politik al-Fârâbî ini sedikit berbeda dengan pemikiran politik lainnya seperti Ibn Abî Rabî´, al-Mâwardî, maupun al-Ghazâlî. Al-Fârâbî lebih menekankan pada standar kesempurnaan suatu sistem politik lewat penafsiran-penafsiran alegoris atas *syarî´ah*.

Sementara menurut al-Ghazâlî lembaga pemerintahan berfungsi sebagai alat untuk melaksanakan syari'at, mewujudkan kemashlahatan rakyat, menjamin ketertiban urusan dunia dan urusan agama, dan sebagai lambang kesatuan umat Islam demi kelangsungan sejarah umat Islam.[48]

Bagi Ibn Taimiyah tujuan utama pemerintahan adalah untuk melaksanakan syari'at Islam demi terwujudnya kesejahteraan umat, lahir dan batin, serta tegaknya amanah dalam masyarakat.[49]

Dari paparan di atas, tentang hubungan antara Islam dan negara pada masa pra-modern yang tercermin lewat pemikir-pemikir kenegaraan yang dekat atau berada di dalam struktur kekuasaan dengan mereka yang berada di luar struktur kekuasaan memperlihatkan kecenderungan-kecenderungan yang beragam. Sekalipun demikian, dalam upaya mereka mencari sintesa yang ideal antara tuntutan *syarî´ah* dan realitas politik, umumnya mereka memandang bahwa antara agama dan politik terkait hubungan yang simbiotik, baik mereka yang berada di dalam struktur kekuasan maupun mereka yang berada di luar struktur kekuasaan.

Selain itu pengaruh asing, terutama peradaban Romawi dan Persia serta filsafat Yunani, tampak dengan jelas mewarnai pemikiran politik masa pramodern. Misalnya al-Ghazâlî yang menjadikan praktik kenegaraan Iran pra Islam sebagai salah satu praktik kenegaraan yang patut dicontoh merupakan salah bukti akan hal itu. Demikian juga Ibn Abî Rabî´ dan al-Mâwardî yang menggunakan terma-terma filosof Plato dan Aristotles dalam pemikiran kenegaraan mereka.

Konsespsi politik dari para ulama yang dekat/berada di dalam struktur kekuasaan dengan para ulama yang berada di luar struktur kekuasaan memperlihatkan sedikit perbedaan. Para ulama yang berada di luar struktur kekuasaan umumnya sedikit lebih berani dan lebih leluasa dalam memberikan konsep-konsep politik dibandingkan dengan para ulama yang berada di luar struktur kekuasaan. Artinya dalam paradigma non-struktural konsepsi-konsepsi politik yang dihasilkannya memperlihatkan adanya upaya untuk tidak semata-mata mencari justufikasi wahyu terhadap realitas politik, melainkan juga mengintroduksi praktik-praktik politik di luar Islam sebagai alternatif lain bagi sistem politik, misalnya tentang syarat-syarat bagi calon kepala pemerintahan yang tidak harus dari lingkungan Quraisy sebagaimana yang ditawarkan oleh Ibn Taimiyah dan al-Fârâbî.

Akan tetapi, baik ulama-ulama yang dekat/berada di dalam struktur kekuasaan dan ulama-ulama yang jauh/berada di luar struktur kekuasaan dalam hal-hal tertentu memperlihatkan kesamaan-kesamaan, yaitu masih memperlihatkan dominasi *syarî´ah* (agama) atas akal pikiran manusia di dalam konsepsi-konsepsi politik yang dirumuskannya.

Din Syamsuddin melihat bahwa pemecahan yang ditawarkan oleh para pemikir kenegaraan pada masa pra-modern tersebut sebagai upaya mereka dalam memahami prinsip *tawhîd* (kemenyatuan). Pertama, berfungsi sebagai penyatuan hubungan antara Tuhan, manusia dan alam. Kedua, menyatukan kesadaran orang-orang Islam mengenai arti hidup dan kehidupan yang akan datang.[50]

## B. Hubungan Islam dan negara pada Masa Modern

Jika pada masa klasik, pemikiran kenegaraan diwarnai oleh pemikiran filsafat Yunani, tradisi bernegara pra-Islam, serta adanya hubungan simbiotik agama dan negara, maka pada masa modern

pemikiran kenegaraan timbul sebagai respon terhadap ide-ide kenegaraan yang datang dari Barat. Sehubungan dengan itu, maka ada tiga bentuk respon yang diberikan oleh intelektual muslim.[51] *Pertama*, adalah kelompok konservatif, yang tetap mempertahankan integrasi antara Islam dan negara, karena menurut mereka Islam telah lengkap mengatur sistem kemasyarakatan. Mereka ingin melakukan reformasi sistem sosial dengan kembali kepada ajaran Islam secara total dan menolak sistem yang dibuat manusia. Di antara mereka adalah Sayyid Quthb, dan al-Maudûdî. *Kedua,* adalah kelompok modernis, yang berpandangan bahwa dalam Islam, masalah kenegaraan hanya diatur secara garis besar saja, sedangkan penjabarannya secara teknis bisa mengadobsi sistem lain, khususnya Barat yang telah memperlihatkan keunggulannya. Para pemikir kenegaraan yang termasuk kelompok ini antara lain adalah Muhammad ´Abduh. *Ketiga,* adalah kelompok sekuler, yaitu kelompok yang memisahkan secara tegas antara Islam dan negara. Menurut kelompok ini Islam sama sekali tidak mengatur masalah-masalah keduniawian, sebagaimana halnya yang terjadi di Barat. Untuk itu, dalam menganalisis kecenderungan-kecenderungan pemikiran kenegaraan pada masa modern, kategorisasi yang dilakukan berkisar kepada ketiga bentuk respon yang diberikan oleh intelektual Islam tersebut. Ketegorisasi dimaksud adalah*:* konservatif, modernis, dan sekuler.

Ketiga bentuk kecenderungan tersebut tentu saja berdasarkan kategori yang sebenarnya telah banyak dilakukan.[52] Akan tetapi dari sekian kategorisasi yang telah dilakukan tersebut tampaknya belum mampu menjelaskan realitas Islam modern. Hal ini menurut Binder adalah akibat "kebanyakan dari skema-skema klasifikasi ini digunakan untuk alasan kesenangan, tidak pernah dijadikan dalam bentuk tema-tema besar. Lebih dari itu, masing-masing skema dibuat tanpa mengacu pada usaha-usaha lain yang paralel, dan seringkali terkait erat dengan masalah spesifik yang ada di benak si peneliti. Sejalan dengan itu, William Sephard juga menyatakan bahwa label-

label yang digunakan, khususnya label "fundamentalis", sering menjadi penghambat dalam memahami realitas kehidupan umat Islam, sebagian karena mereka sering digunakan tanpa defenisi eksplisit, sebagian lagi karena memaksakan penggalan konsep masuk ke dalam fenomena yang sangat luas, dan sebagian lainnya karena mereka sering membawa bias inplisit atau memberikan penilaian.

Terlepas dari berbagai persoalan-persoalan yang menyelimuti kategorisasi-kategorisasi tentang Islam modern di atas, kategorisasi adalah sesuatu hal yang penting. Dengan melakukan ketegorisasi, maka kecenderungan-kecenderungan yang menyangkut fenomena gerakan dan pemikiran Islam modern dalam bersentuhan dengan Barat dapat diungkap. Selain itu pengkategorian juga akan membantu untuk melihat sejauhmana tigkat pengaruh masing-masing gerakan maupun pemikiran itu dalam konteks kelanjutan warisan Islam. Berkaitan dengan hal tersebut, maka untuk menjelaskan hubungan antara Islam dan negara pada masa modern, kategorisasi yang dilakukan adalah : konservatif, modernis, dan sekuler.

**1. Konservatif.**

Kaum konservatif menganggap bahwa Islam adalah agama yang serba lengkap dan menyeluruh, bahkan Islam dianggap sebagai suatu sistem mencakup seluruh wilayah kultural (*cultural universal*). Berdasarkan pandangan ini, maka kaum konservatif menganggap bahwa apapun yang berbau Barat dianggap sebagai suatu hal yang terlarang dan harus ditentang, termasuk dalam wilayah politik. Mereka membuat formulasi sendiri dalam mengembangkan konsep-konsep mereka dari perspektif Islam sebagai respon atas konsep-konsep Barat. Para pemikir politik yang membahas hubungan Islam dan negara yang bercorak konservatif ini antara lain al-Maudûdî (1903-1979) dan Sayyid Quthb (1906-1966).

Pemikiran politik al-Maudûdî tertuang dalam karyanya *Islamic*

*Law and Constitution* dan *Al-Khilâfah wa al-Mulk*. Sebagai tokoh konservatif, al-Maudûdî merumuskan pandangan holistik tentang Islam, Bahwa Islam menurutnya bukanlah campuran dari ide-ide yang tidak saling berhubungan. Islam adalah sistem yang teratur, menyeluruh dan bersandar pada seperangkat postulat yang jelas dan pasti.[53] Dalam hal hubungan antara Islam dan negara, al-Maudûdî tidak mengakui pemisahan antara agama dan negara.

Al-Maudûdî juga menyatakan bahwa pemegang kedaulatan adalah Tuhan, bukan rakyat. Negara hanyalah berfungsi sebagai instrumen politik bagi terlaksananya hukum Tuhan. Sedangkan bentuk negara yang dikonsepsikannya adalah bentuk negara "teodemokratis"; yaitu demokrasi ketuhanan dimana rakyat diberi kewenangan atau kedaulatan yang terbatas di bawah kemahakuasaan Tuhan.[54] Konsepsi negara demikian kelihatannya sebagai bentuk penolakannya atas konsepsi politik Barat di mana kedaulatan sepenuhnya berada di tangan rakyat. Kedaulatan demikian menurutnya sekuler, karena menafikan Tuhan sebagai pemegang kedaulatan tertinggi. Jadi negara Islam menurut al-Maudûdî bertumpu pada dua pilar; kedaulatan (*sovereignty*) Tuhan dan perwakilan (*viceregency*) manusia.

Mengenai tujuan negara Islam dan sifat-sifat dasarnya, al-Maudûdî merujuk kepada sejumlah ayat Alquran, seperti Q.S. 57:25; Q.S. 22:41, 110, yaitu melindungi umat dari para tiran, menjamin kebebasan, dan keadilan sosial.[55] Firman Allah:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ
بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ
وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾[56]

ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾ [57]

Negara Islam versi al-Maudûdî adalah bersifat universal sekaligus ideologis. Universal berari melingkupi seluruh dimensi kehidupan manusia dan bersifat totalitarian. Sedang ideologis karena didasarkan suatu ideologi tertentu yaitu ideologi Islam (*Nizhâm-i-Islamî)*. Dan untuk membangun negara Islam al-Maudûdî menyerukan pentingnya ditempuh melalui jalan revolusi. Dengan jalan revolusilah dapat diciptakan suatu kesadaran sosial dan iklim moral yang sesuai dengan tuntutan ideologi Islam.[58]

Seperti halnya al-Maudûdî, tipe konservatif Sayyid Quthb terletak pada penolakan total terhadap ideologi–ideologi modern Barat, penekanan terhadap universalisme, revolusi sebagai jalan satu-satunya menuju cita-cita negara Islam. Atas penolakan ter-hadap ideologi-ideologi Barat, Sayyid Quthb mengajukan suatu konsep "pandangan dunia Islam" (*al-tashawwur al-Islâmî)* sebagai ideologi Islam.[59] Pandangan dunia Islam Sayyid Quthb bersumber dari Tuhan. Karena bersumber dari zat Yang Maha Sempurna, maka pandangan dunia Islam Sayyid Quthb pun merupakan kesem-purnaan oleh sebab itu dianggap mengatasi segala ideologi lain seperti: sekularistik, dan materialistik, kapitalistik, komunis, dan lain sebagainya. Karena ideologi-ideologi ini adalah buatan manusia.

Pemikiran kenegaraan Sayyid Quthb yang agak menarik lainnya adalah penekanannya pada masalah keadilan. Menurutnya, keadilan yang ditawarkan Islam adalah keadilan yang mutlak yang tidak terpengaruh oleh perasaan cinta dan benci, atau karena adanya hubungan kekerabatan, godaan kekayaan, dan jabatan yang menggiurkan. Bahkan perbedaan akidahpun tidak boleh dijadikan alasan untuk berlaku tidak adil.[60] Ditegaskannya bahwa negara Islam

akan menjamin pemerataan pembagian kesejahteraan sebagaimana mestinya dalam institusi keadilan sosial politik. Selain itu ia juga menekankan pentingnya partisipasi rakyat dalam urusan kenegaraan. Sekalipun demikian negara yang dikonsep-sikan Sayyid Quthb bukanlah negara demokrasi, karena ia tidak menjelaskan bagaimana ketentuan-ketentuan maupun mekanisme demokrasi. Bahkan terkesan negara Islam yang dikonsepsikannya adalah seberapa jauh negara tersebut menjadikan syariah dalam setiap kebijakannya

Sebagai pemikir konservatif, ia menjadikan *syarî´ah* sebagai posisi sentral dalam setiap gagasannya. Dengan mengutip Q.S.5:34-36 kemudian ia mencoba menafsirkannya secara literal bahwa dalam negara Islam, maka kedaulatan tertinggi berada di tangan Tuhan.[61] Firman Allah:

إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٤﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُوا۟ فِى سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣٥﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُۥ مَعَهُۥ لِيَفْتَدُوا۟ بِهِۦ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٣٦﴾ [62]

Berdasarkan paparan di atas dapat disimpulkan bahwa, kaum konservatif menempat *syarî´ah* sebagai posisi sentral dalam pemikiran politik mereka serta tekstual dan literal dalam memahami Islam, tidak mengakui pemisahan antara agama dan negara atau agama dengan politik. Antara agama dan politik benar-benar menyatu. Kaum konservatif berorientasi kepada praktik kehidupan bernegara pada masa Nabi yang juga disebut dengan negara Islam teokrasi. Di samping itu, kaum konservatif menerima semangat dinamika Islam dengan menggalinya dari ajaran Islam sendiri.

## 2. Modernis

Modernisme merupakan istilah yang dimunculkan oleh masyarakat Barat ke dalam masyarakat muslim. Pada awalnya istilah ini diartikan sebagai aliran keagamaan yang melakukan penafsiran terhadap doktrin agama Kristen untuk menyesuaikannya dengan perkembangan pemikiran modern. Istilah modernisme juga sering diganti dengan istilah-istilah lain, seperti *"reformism", "reawakening", "renaissance*", dan *"renewal"*.[63]

Lepas dari asal usul istilah tersebut, modernisme dianggap sebagai aliran yang muncul sebagai respon terhadap modernisasi dan westernisasi yang terjadi di dunia Islam melalui kolonialisme dan imperialisme.[64] Paradigma modernisme bertentangan secara diametral dengan paradigma tradisionalisme. Kaum modernis misalnya berpandangan bahwa penyebab kemunduran Islam adalah akibat kekakuan ulama dalam memahami Islam. Untuk itu kaum modernis menyerukan ijtihad. Dengan ijtihadlah revitalisasi Islam dapat ditempuh. Dalam kaitan ini kaum modernis menawarkan berbagai pendekatan, salah satunya adalah rasio-nalisasi dalam pemikirannya, seperti yang terdapat dalam Muḥam-mad ´Abduh.

Dalam masalah kenegaraan, kaum modernis menganggap bahwa aturan-aturan tersebut diatur secara garis besar. Dalam kaitan inilah kaum modernis memandang bahwa ijtihad menjadi penting. Dengan hanya prinsip-prinsip umum saja berkaitan dengan masalah kenegaraan, maka kaum modernis menganggap penting untuk mengadopsi sistem politik Barat, seperti nasionalisme, sosialisme, demokrasi dan sebagainya. Para pemikir kenegaraan yang tergolong kepada kelompok modern ini antara lain adalah Muḥammad ´Abduh.

Pemikiran politik Muḥammad ´Abduh (1849-1905) tertuang dalam karyanya *al-Islâm wa al-Nashrâniyyah ma´a al-'ilm wa-al-Madaniyyah*. Letak modernisme Muḥammad ´Abduh tercermin pada upayanya menghidupkan kembali pintu ijtihad, dan upayanya

mendamaikan keyakinan Islam dengan ilmu pengetahuan modern. Karena menurutnya keterbelakangan umat Islam selama ini adalah diakibatkan oleh sikap taklid yang berlebihan dalam berbagai bidang kepada ulama.[65]

Sebagai sosok yang banyak mendalami kemajuan Barat, pemikirannya di dalam bidang politikpun mencerminkan pengaruh Barat yang demikian kental. ´Abduh mengatakan bahwa Islam tidak mengakui segala bentuk kedaulatan agama (*al-sulthân al-dîniyyah*).[66] Dengan kata lain, hakikat pemerintahan Islam menurut ´Abduh tidak bersifat "keagamaan", melainkan murni bersifat "duniawi" (*al-sulthân al-madaniyyah*). Kekhalifahan historis menurutnya bukanlah rezim politik teokratis, dalam arti bahwa *khalîfah* menerima hukum langsung dari Tuhan. Kepatuhan dan ketundukan rakyat pada *khalîfah* karena keyakinan keagamaan mereka. Seperti dinyatakan dalam kitabnya:

> *Khalîfah* … dipatuhi oleh rakyat bukan karena baiat dengan keadilan dan perlindungan sebagai prasyaratnya, tapi karena keyakinan keagamaan, sehingga orang yang beriman tidak pernah bisa menentangnya kalaupun *khalîfah* tersebut musuh agama Tuhan…karena perbuatan-perbuatan penguasa dengan otoritas keagamaannya, bagaimanapun manifestasinya, adalah agama dan hukum.[67]

Selanjutnya Muhammad ´Abduh menyatakan bahwa kekuasaan politik harus didasarkan pada kekuasaan rakyat (kehendak publik) dan kedaulatan rakyat ini menurutnya harus dibangun atas dasar prinsip-prinsip kebebasan (*hurriyyah*) yang integral, konsultasi (*al-syûrâ*), dan konstitusi (*al-qânûn*) yang berfungsi sebagai landasan sistem politik tersebut. Konsepsi Muhammad ´Abduh tentang kebebasan mencakup kebebasan sosial dan politik. Kebebasan ini mencakup kebebasan berbicara, kebebasan berpendapat, dan kebebasan memilih,[68] dan bahkan kebebasan bagi kaum perempuan, yang harus

memperoleh hak-hak mereka.[69]

Aspek lain pemikiran politik Muhammad ´Abduh adalah teorinya tentang musyawarah. Sebagai konsekuensi dari adanya kebebasan, terutama kebebasan politik, kepentingan kolektif dalam bentuk opini publik (*al-ra'y al-'âmm*) akan muncul dalam masyarakat. Untuk mencegah terjadinya konplik kepentingan dalam masyarakat, Muhammad ´Abduh mengusulkan pemerintahan atas dasar perwakilan (representatif). Pemerintahan seperti ini sekalipun menurut Kerr bukanlah suatu demokrasi, akan tetapi tampak jelas ia diilhami oleh semangat demokrasi Barat.

Aspek modernis Muhammad ´Abduh dapat diketahui dari pernyataannya bahwa Islam tidak menentukan bentuk musyawarah. Dua ayat Alquran yang menyinggung prinsip musysawarah (Q.S.3:159, 42:38) hanyalah menyatakan tentang pentingnya musyawarah bagi umat dalam memecahkan persoalan-persoalan mereka. Sedangkan menyangkut bentuk dan praktik musyawarah tersebut diserahkan sepenuhnya kepada umat sendiri.[70]

Pemikiran politik Muhammad ´Abduh secara umum memperlihatkan perhatiannya yang konsennya pada demokrasi. Sekalipun demikian ia tetap tidak mengabaikan *syarî´ah* atau memisahkan agama dari politik. Pembaharuan di bidang politiknya masih dalam kerangkan ajaran Islam. Dengan kata lain apa yang dilakukan Muhammad ´Abduh adalah upaya-upaya melakukan penafsiran baru terhadap ajaran Islam, melalui rasionalisasi, mendamaikan Islam dengan akal dan ilmu pengetahuan modern, juga upayanya mendamaikan antara cita-cita Islam dengan realitas politik.

Dengan demikian jelaslah bahwa paradigma modern menerima secara selektif atau mengadakan penyesuaian-penyesuaian tertentu dalam hubungannya dengan ide-ide politik Barat. Karakter modern yang demikian tidak menghindarkannya dari sasaran kritik. Modernisme Islam yang berupaya mencari jalan tengah dengan

mencari rekonsiliasi ide-ide dan institusi-institusi Barat modern dengan ajaran-ajaran Islam dalam tarap tertentu pada gilirannya akan menghasilkan suatu sintesis antara Islamisme dan modernisme. Akan tetapi tujuan modernisme tersebut lebih mengarah kepada terbaratkan. Harus diakui bahwa perkembangan umat Islam sebagai masyarakat yang modern memang terjadi, akan tetapi tampak tetap menjadi inverior dalam bayang-bayang adikuasa Barat.

Fenomena tersebut kemudian melahirkan kelompok lain yang mengusulkan uapaya "islamisasi" berdasarkan ajaran-ajaran Islam sendiri, tanpa merujuk ide-ide yang berbau Barat. Kelompok inilah kemudian yang disebut dengan kaum konservatif. Dengan demikian "reislamisasi" yang diupayakan oleh golongan ini adalah mengembalikan kemurnian ajaran Islam. Lebih dari itu kaum konservatif menuduh kaum modernis sebagai pelaku-pelaku yang ingin "membaratkan" dan "mensekulerkan". Bahkan lebih dari itu kaum modernis, seperti dituturkan oleh Maryam Jameelah sebagai "agen imperialis Barat".[71] Atau kata al-Shûfî sebagai agen "*Free Masonry*". Mereka ini sengaja diperalat oleh organisasi rahasia kaum Yahudi untuk "merusak Islam" dan melemahkan kaum muslimin dari dalam.[72] Sebaliknya kaum modernis menuduh konservatif sebagai "orang-orang yang dangkal dan superfisial", "anti intelektual", dan pemikirannya "tidak bersumberkan kepada Alquran dan budaya intelektual tradisional Islam".[73]

Dalam kenyataannya, baik konservatif maupun kaum modernis sebenarnya sama-sama menjadikan Alquran dan Hadis sebagai rujukan utamanya. Akan tetapi mereka berbeda dalam hal pendekatan yang digunakan. Jika Konservatif menggunakan pendekatan yang literal-skriptual, maka kaum modernis meng-gunakan pendekatan rasional-kontekstual terhadap sumber primer Islam (Alquran dan Hadis). Keduanya juga mengakui adanya hubungan simbiotik antara agama dan negara. Perbedaannya adalah, jika kaum konservatif berorientasi kepada negara Madinah sebagai model kehidupan

bernegara masa kini, kaum modernis menggunakan model-model yang modern seperti negara demokratis.

Di pihak lain kaum modernisme juga tidak bisa melupakan romantisme sejarah masa klasik begitu saja, sekalipun berorientasi modernisasi sosial-politik. Akan tetapi karena modernisasi yang dilakukan lebih menonjolkan rasionalisasi, hal ini tidak meluputkannya dari sasaran kritik, yaitu menimbulkan kesan bahwa sejumlah pembaharu seringkali mengatasnamakan kebenaran Islam yang dalam taraf tertentu justeru mengaburkan posisi agama. Bahkan para pembaharu yang mampu mensintesiskan antara ide-ide kenegaraan yang modern dengan nilai-nilai Islam, seringkali gagal memberikan solusi yang lebih substantif.

Kritik serupa juga dialami oleh kaum konservatif yang menekankan pada praktik kenegaraan masa klasik dengan mencari dasar-dasarnya pada Islam, dinamisme Islam dalam upaya kebangkitan Islam. Pada kenyataannya idealisme Islam ini meningkatkan "revivalisme Islam" mengenyampingkan realitas-realitas budaya dan politik dalam masyarakat. Solusi yang ditawarkan oleh konservatif tersebut merupakan potensi bagi alienasi budaya dan politik.[74]

### 3. Sekuler.

Kelompok sekuler dimaksudkan di sini adalah kelompok yang ingin memisahkan antara Islam dan negara. Karena menurut kelompok ini, Islam sebagaimana juga agama-agama lainnya tidak mengatur masalah keduniawian, sebagaimana dalam hal kenegaraan di negara-negara Barat. Salah satu tokoh yang tergolong ke dalam kelompok sekuler ini adalah 'Âlî 'Abd al-Râziq.

Pemikiran politik 'Âlî 'Abd al-Râziq (1888-1966 M.) tertuang dalam bukunya yang berjudul *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm* (Islam dan Prinsip-Prinsip Pemerintahan). Buku ini ia tulis pada tahun 1925 untuk merespon krisis kekhalifahan. Inti pokok pemikiran politiknya

adalah penolakannya atas institusi kekhalifahan. Menurutnya baik dari segi agama maupun rasio, pola pemerintahan *khilâfah* itu tidak perlu. Seperti dicatat oleh Dliyâ al-Dîn al-Ra'îs bahwa menurut 'Âlî 'Abd al-Râziq Islam tidak ada sangkut-pautnya dengan masalah kekhalifahan. Kekhalifahan termasuk kekhalifahan yang empat, bukanlah sistem Islam atau keagamaan, melainkan suatu sistem duniawi.[75] Secara tegas pandangan pokok isi bukunya itu menyatakan bahwa :

> Islam tidak menetapkan suatu rezim tertentu, juga tidak memerintahkan agar umat Islam menganut suatu sistem tertentu atas dasar syarat-syarat tertentu yang kemudian dijadikan dasar bagaimana umat Islam diperintah; Islam lebih memberikan kebebasan absolut pada kita untuk mengorganisasi negara sesuai dengan kondisi-kondisi intelektual, sosial, dan ekonomi di mana kita hidup, mem-pertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan-tuntutan zaman.[76]

´Âlî Ábd al-Râziq mendasarkan argumentasinya bahwa kekhalifahan tidak memiliki dasar baik dalam Alquran maupun Hadis. Sebaliknya ´Âlî 'Ábd al-Râziq membantah bahwa Q.S.4: 59 sebagai dasar bagi kewajiban mendirikan institusi *khilâfah*. Bahkan Alquran dan Hadis tidak ada yang secara eksplisit menyebut tentang sistem politik yang harus dianut oleh umat Islam.[77] Ia juga menolak penafsiran para pemikir yang menyatakan bahwa *ulî al-amr* (mereka yang berkuasa) Q.S.4:26 sebagai kekhalifahan atau *imâmah*, apalagi sebagai dasar bagi pendirian *khilâfah*.

Aspek lain pemikiran ´Âlî Ábd al-Râziq adalah pemisahan yang tegas antara agama dan politik atau antara misi kenabian dengan tindakan politik. Ia memberikan argumen historis dan teologis dalam bagian kedua bukunya itu. Misalnya tindakan politik Nabi melakukan perang, memungut pajak dan zakat, bahkan *jihâd* bukanlah mencerminkan fungsi Nabi sebagai utusan Allah.

Dari pemikiran-pemikiran ´Âlî Ábd al-Râziq, dapat dikemukakan bahwa negara Madinah yang dipimpin nabi merupakan sesuatu kebetulan saja yang terjadi di dalam sejarah Islam yang tidak harus diikuti oleh umat Islam pada masa sesudahnya.

Meskipun terdapat perbedaan hubungan antara Islam dan negara pada masa pra-modern dengan masa modern dalam hal perumusannya, keduanya memiliki persamaan; yaitu di samping melakukan proses inovatif yang diilhami oleh Alquran dan Hadis, serta praktik kenegaraan masa *al-Khulafâ' al-Râsyidûn*, juga melakukan proses imitatif terhadap sebagian peradaban luar. Perbedaannya ialah, jika pada masa pra-modern proses imitatif-akomodatif berasal dari filsafat Yunani serta praktik kenegaraan Romawi Timur dan Persia, maka pada masa modern proses imitatif-akomodatif itu berasal dari pemikiran dan sistem politik Barat.

Di samping itu, jika pemikiran kenegaraan pada masa pra-modern umumnya menjustifikasi sistem pemerintahan yang ada pada masanya, maka pemikiran kenegaran pada masa modern tidak menjustifikasi praktik kenegaraan yang ada, kecuali jika pemerintahan itu dapat dikuasai oleh kelompok politik yang didukung oleh pemikir itu. Misalnya pemikiran politik Hasan Turabi di Sudan dan pemikiran Ayatollah Khomeini di Iran. Sebagian besar merupakan kritik atau bahkan oposisi terhadap praktik kenegaraan yang ada. Kecuali pemikiran sarjana muslim di negara-negara Teluk yang umumnya menjustifikasi praktik kenegaraan yang ada, termasuk sistem monarki murni yang diikuti oleh negara-negara di kawan ini. [78]

Lepas dari berbagai keunggulan-keunggulan pemikiran kenegaraan pada masa modern dibanding dengan pemikiran kenegaraan pada masa pra-modern, beberapa sarjana muslim melihat adanya krisis pemikiran politik Islam pada masa kontemporer ini, sebagaimana dikemukakan oleh ´Abd al-Hamîd Muta-wallî dalam karyanya *´Azmah al-Fikr al-Siyâsî al-Islâmî Fî ´Ashr al-Hadîts* (Krisis Pemikiran

Politik Islam Pada masa Kontemporer). Menurutnya, krisis ini dapat dilihat dari beberapa gejala, terutama sempitnya ruang gerak untuk melaksanakan syari'at Islam di sebagian besar negara Muslim; dan kecenderungan para elit politik untuk berpaling dari syari'at Islam, dan sebaliknya meniru sistem Barat.[79]

## Catatan Akhhir:

[1]Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia,* (Jakarta: Paramadina, 1988), hlm. 2.

[2]Pengaruh asing tersebut dapat dilihat misalnya tentang pendirian kas negara (*bait al-mâl*) pada masa pemerintahan 'Umar yang diadopsi dari sistem Romawi Timur; dan pembentukan kementerian (*wizârah*) pada masa Dinasti Abasiah, yang diadobsi dari sistem Persia. Lihat Masykuri Abdillah "Gagasan Dan Tradisi Bernegara Dalam Islam: Sebuah Perspektif Sejarah dan Demokrasi Modern" dalam *Afkar,* Edisi No. 7 Tahun 2000, hlm. 102.

[3]Dikutip dari Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia, op. cit.,* hlm. 13. Lihat Qamaruddin Khan, *Political Concepts in the Quran,* (Lahore: Islamic Book Foundation, 1982), hlm. 3.

[4]Prinsip-prinsip kehidupan bernegara tersebut kalau diamati secara cermat ternyata terdapat dalam dokumentasi politik paling awal dalam sejarah Islam, yang sering juga disebut dengan "Piagam Madinah" (*Mîtsâq al-Madînah*). Dokumen tersebut antara lain mencakup diantaranya, prinsip persamaan, partisipasi, dan keadilan. Uraian tentang hal tersebut dapat dilihat dalam Muhammad Husayn Haykal, *The Life of Muhammad,* translated by Isma'il Razi al-Faruqi, (Amerika: North American Publications, 1976), hlm. 180-183; Ibn Hisyam, *The Life of Muhammad, a translation of Ishaq's Sirat al-Rasul Allah, with introduction and notes by A. Guillame,* (Lahore: Karachi, Dacca: Oxford University Press, 1970), hlm. 231-233. W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, (Oxford: The Clarendon Press, 1956), hlm. 221-228.

[5]Kecenderungan juristik adalah pemikiran politik digagas oleh para teolog dan ahli hukum (*fuqahâ'*). *Fuqahâ'* sebagai elit intelektual dalam umat, dipandang sebagai penjaga hati nurani umat. Mereka bertanggung jawab bagi legalisasi institusi politik umat. Lihat Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru,* (Jakarta: Logos, 2001), hlm. 94.

[6]Kecenderungan administratif-birokratis hampir sama dengan kecen-derungan juristik. Jika kecenderungan juristik berkepentingan dengan eksposisi legal dari teori pemerintahan yang secara logis diturunkan dari prinsip-prinsip *syarî´ah*, maka kecenderungan administratif-birokratis ber-kepentingan dengan eksposisi yang patut dicontoh dari administrasi pemerin-tahan yang diambil dari sejarah sebelumnya. Lihat Din Syamsuddin, *Ibid*., hlm. 104.

[7]Kecenderungan filosofis artinya adalah pemikiran politik digagas oleh para filosof. Untuk itu pemikiran politik yang dihasilkan dari kecen-derungan ini adalah bukan untuk menentukan nilai dan kebaikan realitas politik aktual, sesuai dengan prinsip-prinsip *syarî´ah*, melainkan memberikan standar kesempurnaan suatu sistem politik lewat penafsiran-penafsiran alegoris atas *syarî´ah*. Din Syamsuddin, *Ibid*., hlm. 108.

[8]Masykuri Abdillah "Gagasan dan Tradisi Bernegara Dalam Islam: Sebuah Perspektif Sejarah dan Demokrasi Modern", dalam *Afkar, op. cit.*

[9]Abd Moqsith Ghazali, "Mekanisme Pengangkatan dan Pemberhentian Kepala Negara (Telaah Kritis al-Ahkam al-Sulthaniyyah", *Jauhar,* Vol. 2, N0.1, Juni 2001,

hlm. 6-7.

[10]*Ensiklopedi Islam,* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 148.

[11]Tidak banyak diketahui tentang kehidupan Ibn Abî Rabî´ ini, selain sebagai penulis buku *Sulûk al-Mâlik fî Tadbîr al-Mamâlik.*

[12]Ibn Abî Rabî´, *Sulûk al-Mâlik fi Tadbîr al-Mamâlik,* (Kairo: Dâr al-Sya'b, 1970), hlm. 32.

[13]Nama lengkapnya adalah Abû Hasan ´Alî bin Habîb al-Mâwardî al-Bashri (364 - 450 H/975 – 1059 M). Pemikiran politiknya yang cukup terkenal tertuang dalam karyanya "*al-Ahkâm al-Sulthâniyyah"* (Ajaran-ajaran tentang Pemerintahan), (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th).

[14]Dalam pemikiran politik Islam, kata "*imâmah*" dan "*khilâfah*" sering digunakan secara bergantian. Akan tetapi di kalangan para pemikir Sunni, termasuk al-Mâwardî kata "imamah" sering digunakan dari pada kata "*khilâfah* ". Hal ini menurut Mikhail adalah disebabkan karena umumnya tulisan-tulisan kaum Sunni ditujukan dalam rangka merespon kaum Syî'ah yang sering menggunakan istilah "*imâmah*" dari pada *khilâfah* untuk menunjuk para pemimpin-pemimpin agung politik keagaman mereka. Lihat John H. Mikhail, *Mâwardî; A Study in Islamic Political Thought",* (Disertasi PhD, Harvard University, 1968), hlm. 32.

[15]Al-Mâwardî, *op. cit.,* hlm. 5.

[16]Ibn Khaldûn, *op. cit*., hlm. 538.

[17]Aristokrasi adalah pemerintahan yang berada di tangan sekelompok kecil orang-orang pilihan atas dasar keturunan atau kedudukan. Oligarki adalah pemerintahan yang dipegang oleh sekelompok kecil orang kaya. Demokrasi adalah negara diperintah langsung oleh seluruh warga negara. Demagoki adalah apabila para warga negaranya memanfaatkan hak-hak politiknya yang diberikan oleh demokrasi secara tidak bertanggungjawab, yang kemudian menimbulkan kekacauan atau anarki.

[18]Ibn Abî Rabî´, *Sulûk al-Mâlik fî Tadbîr al-Mamâlik, op. cit.,* hlm. 193-194.

[19]Artinya:

[20]Artinya:

[21]Abû Hasan ´Alî bin Habîb al-Mâwardî al-Bashri, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah,* Mesir: Al-Halabi, 1973, hlm. 5

[22]Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Khaldûn,* (Kairo: 1958), bab III bagian 23; Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline,* (Cambridge: Cambridge: University Press, 1958), hlm. 86.

[23]Muhammad Jalal Syaraf, *Al-Fikr al-Siyâsi fî al-Islâm,* (Iskandariyah: Dâr al-Jâmi'ah al-Mishriyyah, 1978), hlm. 219.

[24]Al-Mâwardî, *Ibid*., hlm. 6.

[25]Ibn Khaldûn, *Muqaddimah,* (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 193-194.

[26]Al-Mâwardî, *Ibid*., hlm. 6

[27]Din Syamsuddin, *op. cit.,* hlm. 98.

[28]Lihat Gibb, "Some Consideration on the Sunni Theory of Caliphate", dalam

bukunya, *Studies on the Civilization of Islam,* (Boston: 1968), hlm. 41. Bahkan persoalan-persoalan tentang kekhalifahan telah mendapat per-hatian yang memadai dari para fuqahâ'. Sudah menjadi kebiasaan dalam sebagian besar kitab-kitab tentang teologi atau fikih memuat satu bab tentang *khilâfah* atau *imâmah*. Mikhail dalam disertasinya menjelaskan pandangan-pandangan para pemikir tersebut dengan cukup panjang. Di antara yang disajikan termasuk misalnya Ibn al-Muqaffa' (w.759), Abû Yûsuf (w.798), Ibn Abî Rabî´ (w. 840), dan al-Bâqillani (w.1013), termasuk beberapa pemikir Syî'ah.

[29]Lihat Abû Mansûr 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *Kitâb Ushûl al-Dîn,* (Istanbul: 1928). Lihat juga Gibb, *op. cit.,* hlm. 155-59.

[30]Abû Hasan al-Mâwardî, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah, op. cit.,* hlm. 20.

[31]Ibn Khaldûn, bab 3, bagian 26 tentang "*fî Inqilâb al-Khîlâfah ilâ al-Mulk.*"

[32]Pemikiarn-pemikiran politik Al-Ghazâlî (450 - 505H/1058 - 1111 M), tertuang dalam karya-karya antara lain: *Ihyâ' ´Ulûm al-Dîn*, khususnya dalam *Kitâb al-Sya'ab, Al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd* (Moderasi Dalam Kepercayaan), dan *Al Tibr al-Masbûk fî Nashihah al-Mulûk* (Batangan Logam Mulia Tentang Nasehat untuk Raja-Raja), *Kitab al-Mustazhirri*, dan bahkan dalam *Kimiya-yi-Sa'adah*.

[33]Al-Ghazâlî, *Kimiya-yi Sa'adah*, Vol. I (Teheran: 1940), hlm. 59 dalam Din Syamsuddin *Islam dan Politik*, *op. cit.,* hlm. 106.

[34] Ibid

[35]Dikutip dari Ann K.S. Lambton, "The Theory of Kingship in the Nasehat al-Mulk of Ghazali" dalam *The Islamic Quarterly,* Vol. I, No. 1 (April 1954), hlm. 47-55 dalam Din Syamsuddin, *Pemikiran Politik Islam*, *op. cit.,* hlm. 107.

[36]Din Syamsuddin, *Islam dan Politik*, *op. cit.,* hlm. 104.

[37]Karya-karya politik Ibn Taimiyah (661 - 728H/1263 - 1327 M) antara lain tertuang dalam bukunya yang berjudul *Al-Siyâsah al-Syar'îyyah fi Islah al-Râ'î wa al-Ra'iyah* (Politik yang berdasarkan *sarî´ah* bagi Perbaikan Penggembala dan Gembala.

[38]Taqî al-Dîn Ibn Taimiyah, *Majmû´ Fatâwâ Syaikh al-Islâm, Ahmad ibn Taimiyah,* Vol. X (Rabat: 1981), hlm. 266.

[39] Ibn Taymiyah, *Siyâsah*, *op. cit.,* hlm. 63

[40]Karya-karya politik al-Fârâbî (257-339H/870-950 M) tertuang dalam karya-karyanya antara lain *Arâ'-Ahl Al-Madînah Al-Fâdlilah* (Prinsip-Prinsip dari Pandangan tentang Penduduk Negara yang utama); dan *Al-Siyâsah al-Madaniyah* (Risalah tentang Politik Kenegaraan).

[41]Al-Ghazâlî, *Fadhâih al-Bâthiniyah,* (Kairo: tp, 1964), hlm. 180.

[42]Ibn Taimiyah, *Al-Siyâsah al-Syar'iyyah fî Ishlâh al-Râ'i wa al-Ra'îyah,* (Beirût: Dâr al-Kutb al- 'Arabiyyah, 1966), hlm. 15-16.

[43]Qamaruddin, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah,* (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 249.

[44]Al-Fârâbî, *op. cit.,* hlm. 90-93. Terjemahannya dikutip dari Din Syamsuddin, *op. cit.,* hlm.110.

[45]Al-Fârâbî *Arâ'-Ahl Al-Madînah Al-Fâdlilah*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986),

hlm. 142-156.

[46]Al-Fârâbî *Arâ'-Ahl Al-Madînah Al-Fâdlilah, Ibid.*

[47]Al-Fârâbî *Arâ'-Ahl Al-Madînah Al-Fâdlilah, Ibid.*

[48]Al-Ghazâlî, (1972), *op. cit.*, hlm. 106.

[49]Ibn Taimiyah, *Al-Siyâsah al-Syar'iyyah fî Ishlâh al-Râ'i wa al-Ra'îyah*, *op. cit.,* hlm. 9-12.

[50]Din Syamsuddin, *op. cit.,* hlm. 113.

[51]Lihat pengelompokan Masykuri Abdillah "Gagasan dan Tradisi Bernegara Dalam Islam: Sebuah Perspektif Sejarah dan Demokrasi" dalam *Afkar,op. cit.,* hlm. 103.

[52]Lihat misalnya W.C. Smith dalam *Islam in Modern History,* (Princeton: 1947) menganalisis perkembangan ideologi dalam gerakan-gerakan Islam memiliki karakteristik-karakteristik berikut: pemurnian, liberalis, nasionalis, dinamis-vitalistik, dan gerakan-gerakan apologetik. H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam,* (Chicago: 1974) yang membagi modernisme Islam ke dalam "modernisme murni", "nasionalisme", dan "kebangkitan mahdisme"; Leonard Binder dalam bukunya *The Ideological Revolution in Middle East,* (New York: 1964) menggunakan terma-terma "tradisionalis", "sekularis", dan "modernis"; Yvonne Haddad dalam *Contemporary Islâm and the Challenge of History,* (Albany: 1982) menyebut kategori-kategori ini: "sekularis", "konservatif", "neo-tradisionalis", dan "reformis"; William E. Sephard mengelaborasi "orientasi ideologis" dalam dua spektrum "totalisme Islam" dan "modernitas Islam" dengan mengajukan sejumlah tipologi: "sekularisme", "modernisme Islam", "Islamisme radikal", "tradisionalisme" dan "neo-tradisionalisme". Lihat artikelnya, "Islam and Ideology: Towards A Typology," dalam *International Journal of Middle Eastern Studies,* No. 19 (1987), hlm. 307-336.

[53]Abû ´Ala Maudûdî, "A Political Theory of Islam", dalam bukunya *Islâmic Law and Constitution,* disunting oleh Kurshid Ahmad (Lahore: 1967), hlm. 133.

[54]Maudûdî, *op. cit.,* hlm. 148

[55] Maudûdî, *op. cit.,* hlm. 148.

[56]Artinya: *Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. Dan Kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia, (supaya mereka mempergunakan besi itu) dan supaya Allah mengetahui siapa yang menolong (agama) Nya dan rasul-rasul-Nya padahal Allah tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Maha Kuat lagi Maha Perkasa.* (Q.S.57:25).

[57]Artinya: *(yaitu) orang-orang yang jika Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi, niscaya mereka mendirikan sembahyang, menunaikan zakat, menyuruh berbuat yang ma'ruf dan mencegah dari perbuatan yang mungkar; dan kepada Allah-lah kembali segala urusan.* (Q.S.22:41)

[58]Abû 'Ala Maudûdî, *The Process of Islamic Revolution,* (Lahore: 1955), hlm. 25-26.

[59]Pandangan dunia Islam sebagai ideologi yang ditawarkan Sayyid Quthb

termaktub dalam tulisannya yang berjudul "*Khasâ'is-al-Tashawwur al-Islâmi wa Muqawamâtuhu,* (Cairo: 1962). Konsep ini telah dikemukakan oleh Yvonne Y. Haddad dalam tulisannya "Sayyid Quthb: Ideologue of Islamic Revival", dalam Esposito, *Voice,* hlm. 73-77.

[60]Dalam merumuskan keadilan Sayyid Quthb mendasarkan kepada sejumlah ayat Al-qur'an seperti: Q.S.16:90, Q.S.4:58, Q.S.6:152, Q.S.5:8. Lihat Sayyid Quthb, *Al-'adâlah al-Ijtimâ'iyyah fî al-Islâm,* (Beirut: Dâr al-Syurûq, 1989), hlm. 101.

[61] Sayyid Quthb, *Khasâ'is -al-Tashawwur al-Islâmi wa Muqawamâtuhu,* (Cairo: 1962), hlm. 77.

[62]Artinya: *Kecuali orang-orang yang taubat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai (menangkap) mereka; maka ketahuilah bahwasanya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya orang-orang yang kafir sekiranya mereka mempunyai apa yang di bumi ini seluruhnya dan mempunyai yang sebanyak itu (pula) untuk menebus diri mereka dengan itu dari azab hari kiamat, niscaya (tebusan itu) tidak akan diterima dari mereka, dan mereka beroleh azab yang pedih.* (Q.S.5:34-36).

[63]Hrair Dekmejian, *Islam and Revolution: Fundamentalism in the Arab World,* (Syracus: Syracus University Press, 1995), hlm. 4.

[64]H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, hlm. 63; W.C. Smith, *Modern Islam in India*, hlm. 11-12; Gustave E. Von Grunebaum, *Kulturbild Und Selbstverstandnis des Islam*, Stutggard, 1969, hlm. 118; Igna Goldhizer, *Die Richtungen der Islâmischen Koranauslegung*, (Stutggard, 1962), hlm. 320-370.

[65] Muhammad ´Abduh, *al-Islâm wa al-Nashrâniyyah ma'a al-'ilm wa al-Madaniyyah,* (Cairo: t.th), hlm. 145.

[66]Muhammad ´Abduh, "al-Ittihâd fî al-Nasrâniyyah wa al-Islam", dalam Muhammad Imarah, *al-A'mâl al-Kâmilah li al-Imam Muhammad ´Abduh,* vol. III (Beirut:1972), hlm. 286; lihat juga 'Abd al-´Ati' Muhammad Ahmad, *al-Fikr al-Siyâsî li al-Imâm Muhammad ´Abduh*, (Cairo: 1978), hlm. 41.

[67]Muhammad ´Abduh, *al-Islâm wa al-Nashrâniyyah ma'a al-'ilm wa al-Madaniyyah,* (Cairo: t.th), hlm. 149; dikutip dari Kerr, *op. cit.,* hlm. 149.

[68]Imârah, *op. cit.,* vol.I, hlm. 339.

[69]Lihat Ahmad ('Abd al-´Ati), *op. cit.,* hlm. 177.

[70]Kerr, *op. cit.,* hlm. 133.

[71]Maryam Jameelah, *Islam and Modernism,* (Lahore : Islamic Publication, 1977), hlm. 55.

[72]ʻAbd al-Qadir al-Sûfî, *Resurgent Islam 1400 Hijra,* (Norwich: Diwan Press, 1979), hlm.4-5.

[73]Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, An Intellectual Transformation,* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979), hlm. 164. Lihat Juga Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban,* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, t.t), hlm. 586.

[74]Lihat Din Syamsuddin, *Islam dan Politik, op. cit.,* hlm. 151.

[75]Muhammad Dliyâ' al-Dîn al-Ra'îs, *al-Islâm wa al-Khilâfah fî al-ʻAshr al-Hadîts al-Islâm wa Ushûl al-Hukm,* (Jeddah: 1973), hlm. 204; penulis dikenal sebagai salah seorang dari pengeritik-pengeritik tajam ´Alî ´Abd al-Râziq.

[76]Jawaban ´Âli ´Abd-al-Râziq terhadap reporter Bourse Egyptienne yang mewawancarainya setelah terjadi pemecatan dirinya sebagai hakim oleh Majelis Ulama Agung; dikutip dari Leonard Binder, *Islamic Liberalism,* (Chicago and London: 1988), hlm. 131; lihat juga Muhammad Imârah, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm li ʻÂlî ʻAbd al-Râziq,* (Beirut: 1972), hlm. 92.

[77]´Âlî ´Ábd al-Râziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm,* disunting oleh Mamdûh Haqqî (Beirût: 1966), hlm. 42.

[78]Masykuri Abdillah, dalam *Afkar, op. cit.,* hlm. 104.

[79]´Abd al-Hâmîd Mutawallî, *´Azmah al-Fikr al-Siyâsî al-Islâmî Fî ʻAshr al-Hadîts,* (Iskandariah: Al-Maktab al-Mishr al-Hadîts li al-Thabâ'ah wa al-Nasyr, 1970), sebagaimana dikutip oleh Masykuri Abdillah, "Gagasan Bernegara dalam Islam: Sebuah Perspektif Sejarah dn Demokratis", *Afkar, op. cit.,* hlm. 105.

# BAB III

# ISLAM DI INDONESIA: PROSESISLAMISASI DAN PERJUANGAN MENUJU KEMERDEKAAN

Indonesia adalah negara yang memiliki penganut Islam terbesar di dunia. Selain itu, Indonesia juga dikenal sebagai negara yang kaya akan sumber daya alamnya. Potensi yang demi-kian besar tersebut menjadikan posisi Indonesia menjadi sangat penting di mata dunia. Pada saat yang sama karena potensinya yang demikian besar, umat Islam Indonesia juga menjadi ancaman tidak hanya terhadap negara-negara lain dalam arus hubungan internasional, melainkankan juga ancaman bagi sesama warga negara Indonesia, terutama pihak-pihak yang berbeda ideologi.

Beranjak dari berbagai potensi yang demikian besar tersebutlah sejak ratusan tahun yang lalu Indonesia telah menjadi pusat perhatian negara-negara Eropa yang ingin mengambil keuntungan. Mereka adalah bangsa Portugis, Spanyol, Belanda, dan Inggris. Kedatangan mereka ini yang semula hanya bermotif perdagangan beralih menjadi motif penjajahan. Sebagai bangsa yang bermartabat,

kolonialisme yang dijalankan oleh pihak Barat mendapat perlawanan sengit dari segenap lapisan masyarakat Nusantara. Bukti keperkasaan mereka dalam menentang kolonialisme ini masih dapat dilihat dalam berbagai literatur sejarah, baik atas nama kerajaan-kerajaan maupun atas nama masyarakat luas yang dipimpin oleh tokoh-tokoh agama atau masyarakat. Dari level kerajaan misalnya, Demak yang berupaya menghalau Portugis di selat Malaka, dan Kerajaan Goa-Tallo di Sulawesi. Sedangkan perlawanan yang dilakukan oleh masyarakat yang dipimpin oleh tokoh-tokoh agama misalnya adalah Pangeran Diponegoro, Tuanku Imam Bonjol, Teuku Umar, pangeran Antasari dan sebagainya.

Sementara tantangaan ideologi dari sesama warga bangsa dimulai dari paroh kedua abad XX yaitu dengan munculnya aliran Marxis,[1] dan Nasionalis.[2] Berbagai tantangan yang dihadapi oleh umat Islam Indonesia tersebut telah membentuk jati diri umat Islam untuk selalu bersentuhan dengan urusan politik. Bahkan jalur kekuasaan sebagai salah satu instrumen proses Islamisasi Nusantara menjadi faktor penting bagi pertumbuhan dan per-kembangan Islam selanjutnya, yang pada akhirnya membentuk kekuatan politik.

Untuk melihat akar historis bagaimana pergumulan Islam dengan politik di Nusantara, dalam bahasan ini akan diuraikan proses Islamisasi Nusantara yang di dalam perjalanannya tidak dapat menghindarkan diri dari urusan-urusan politik. Proses Islamisasi Nusantara yang demikian hingga menjelang kemerdekaan pada akhirnya membentuk kultur umat Islam yang lebih didominasi nuansa politik daripada kultur intelektualitasnya. Sejalan dengan itu, paparan tentang kebijakan kolonialisme terhadap Islam, munculnya aliran ideologis (nasionalis Islami dan nasionalis sekuler) hingga Piagam Jakarta menjadi penting diketengahkan. Hal ini tidak hanya untuk melihat implikasi kolonialisme terhadap kultur umat Islam, melainkan juga untuk melihat akibat-akibat yang ditanggung oleh umat Islam Indonesia.

## A. Proses Islamisasi dan Pergumulan Islam Politik

### 1. Proses Islamisasi

Mengenai Islamisasi Nusantara[3] telah cukup banyak teori-teori yang dikedepankan para ahli, baik dari penulis-penulis Barat maupun penulis-penulis Indonesia sendiri. Perdebatan-perdebatan yang cukup panjang berkaitan dengan masalah tersebut, menyangkut tiga masalah pokok; tempat asal kedatangan Islam, para pembawanya, dan waktu kedatangannya. Berbagai teori dan pembahasan yang berusaha menjawab ketiga masalah pokok di atas seperti dikatakan Azyumardi Azra belum mampu menjawab secara tuntas. Hal tersebut menurutnya tidak hanya disebabkan oleh kurangnya data yang dapat mendukung suatu teori tertentu, melainkan juga karena sifat sepihak dari berbagai teori yang ada. Terdapat kecenderungan kuat, suatu teori terentu mene-kankan hanya aspek-aspek khusus dari ketiga masalah pokok, dan mengabaikan aspek-aspek lainnya.[4] Hal senada juga dikatakan oleh M.C. Rickles guru besar ilmu sejarah pada Monash University Australia ketika memulai pembahasannya mengenai sejarah Indonesia. Ia menggarisbawahi bahwa "penyebaran agama Islam di Indonesia sebagai suatu proses yang sangat penting, namun juga yang paling tidak jelas."[5] Menurutnya, kapan, mengapa, dan bagaimana penduduk Indonesia mulai menganut agama Islam telah diperdebatkan oleh beberapa ilmuwan, tetapi tidak mungkin dicapai kesimpulan yang pasti yang dapat diterima semua pihak. Karena sangat sedikit dan sering sangat tidak infor-matifnya sumber-sumber yang dapat diperoleh tentang Islamisasi.[6] Sekalipun demikian, seminar yang diadakan tahun 1969 dan tahun 1978 terdapat kesepakatan bahwa Islam datang ke Indonesia langsung dari Arab, bukan dari India. Tidak pula pada abad XII dan XIII, tetapi abad I H atau abad VII Masehi.[7]

Dari berbagai teori yang ada dapat dikemukakan beberapa hal. *Pertama*, mungkin benar bahwa Islam sudah diperkenalkan dan

ada di Nusantara pada abad-abad pertama hijriah, sebagaimana dikemukakan oleh Arnold dan dipegangi oleh sebahagian besar sarjana Indonesia dan Malaysia. Akan tetapi proses Islamisasi baru mengalami akselerasi abad XII dan XIII Masehi. *Kedua*, mungkin benar bahwa Islam dibawa langsung dari Arabia melalui pedagang Arab, tetapi peran para pedagang muslim India tidak dapat dinafikan. *Ketiga*, pertama sekali Islam diperkenalkan oleh para pedagang kemudian berkembang pesat setelah kedatangan para sufi sejak abad XII. *Keempat*, proses Islamisasi juga melalui masya-rakat biasa (*grass root*), tetapi mengalami perkembangan dan pengaruh yang luar biasa setelah melalui kalangan elit penguasa.[8]

Bila dilihat sejauhmana proses penetrasi ajaran-ajaran Islam dalam kehidupan sosial penduduk Nusantara, terdapat perbedaan-perbedaan pendapat dalam hal ukuran yang dipakai oleh para ahli.[9] Sebagian pendapat melihat tingkat penetrasi tersebut dari kriterium minimal, yaitu pengucapan dua kalimah syahadat, peng-gunaan nama-nama muslim, penggunaan aksara Arab di batu nisan, atau pengambilan beberapa kata/istilah dari pusat dunia Islam seperti Timur Tengah dan Persia. Sebagian pendapat lagi mengukurnya secara sosiologis, yaitu sejauhmana Islam dan perangkat institusinya berfungsi secara aktual dan menyeluruh di dalam masyarakat muslim setempat. Ukuran yang pertama dianggap kurang argumentatif karena bersifat nominal.

Ukuran kedua dipandang sangat sulit untuk digunakan tanpa mengikutsertakan ukuran yang pertama. Sebab Islam yang masuk ke Indonesia adalah Islam yang berada di tangan para sufi yang dalam proses persentuhannya dengan nilai-nilai setempat telah mengalami penyesuaian. Dengan arti kata, telah terjadi sinkretisasi, sehingga mengaburkan sifat Arab dalam Islam sendiri. Masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang mayoritas penduduk-nya beragama Islam yang paling sedikit mengalami Arabisasi. Berkaitan dengan hal tersebut menarik untuk diungkap pernyataan Taufik Abdullah dan

Sharon Siddique antara lain: "Islam di kawasan Asia Tenggara memiliki sejarah paling tidak tujuh abad, dan selama waktu itu Islam telah dipengaruhi oleh lingkungan Asia Tenggara yang unik. Dengan kata lain, Islam telah menjadi suatu tradisi tersendiri yang secara kukuh tertanam dalam konteks sosio ekonomi dan politik selama tujuh abad sejarah kawasan ini."[10]

Islamisasi Nusantara yang berwujud pembentukan tradisi tersendiri dapat ditelaah melalui dua sudut: (1) sifat Islam yang universal dan mengajarkan persamaan serta kebebasan, serta sifat sufistik yang mampu mengakomodasi kepercasyaan lama, dan (2) para penyebar Islam, baik para saudagar maupun di kalangan penduduk setempat. Hubungan antara keduanya sangat erat, karena Islam sebagai ajaran universal mewajibkan para penganutnya ikut menyebarkan ajaran ini kepada orang lain. Islam di Indonesia berpangkal pada kota-kota pelabuhan seperti Samudera Pasai, Malaka, dan kota-kota pelabuhan lain di pesisir utara Jawa.[11]

Di kota-kota pelabuhan tersebut Islam merupakan fenomena istana. Istana menjadi sumber pengembangan Islam sehingga melahirkan cukup banyak intelektual Islam yang dilindungi oleh penguasa, seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin, Nuruddin ar-Raniri, dan Abdul Rauf al-Singkili. Para intelektual ini memiliki hubungan keilmuan yang luas dengan dunia luar yang dapat dilihat dari tarekat-tarekat tasawuf yang berkembang luas di Nusantara.[12]

Berbagai sarana pendidikan dan sarana *ibâdah* dibangun di kota-kota. Dengan demikian kota menjadi pusat keislaman yang dinamis. Misalnya, kota juga dijadikan sebagai pemberangkatan jemaah haji, orang-orang pedalaman yang ingin mendalami agama pergi ke kota. Suasana ini menjadikan terjalinnya hubungan yang serasi antara istana, pedagang, dan juru dakwah. Kondisi demikian merupakan fenomena yang dapat dijumpai di berbagai kota di penjuru Nusantara, khususnya pada sentra-sentra komunitas Islam

di mana kerajaan-kerajaan Islam berdiri, seperti di Jawa, Maluku, Sulawesi dan tempat-tempat lainnya.

Perkembangan Islam di Jawa secara signifikan semakin tampak setelah posisi Majapahit semakin lemah. Hal ini memberi peluang bagi raja-raja Islam pesisir untuk mengkonsolidasikan kekuatan dan segenap potensinya untuk membangun kekuasaan mereka secara independen. Atas prakarsa dan kerjasama di antara para wali, akhirnya Demak berhasil menggantikan posisi Majapahit menjadi kraton pusat.[13]

Sementara Islamisasi di Indonesia Timur, seperti Maluku tidak dapat dipisahkan dengan jalur perdagangan yang terbentang pada pusat lalu lintas pelayaran internasional di Malaka, Jawa, dan Maluku. Berdasarkan informasi yang ditemukan bahwa sejak abad XIV kerajaan-kerajaan di Ternate telah menjalin hubungan persahabatan dengan pedagang Arab, misalnya raja Ternate yang XII yang bernama Molomatea (1350-1357 M). Berdasarkan hal ini membuktikan bahwa di Ternate sudah ada komunitas Islam sebelum rajanya memeluk Islam.[14] Di belahan lain, Kalimantan Timur, Islamisasi pertama kali dilakukan oleh dua orang mubaligh yang bernama Datuk Ribandang dan Tunggang Parangan. Mereka berdua datang ke Kutai setelah penduduk Makasar memeluk agama Islam. Proses Islamisasi di Kutai dan daerah sekitarnya diperkirakan terjadi pada tahun 1575.

Masih di kawasan Timur, proses Islamisasi di Sulawesi khususnya di bagian selatan terjadi pada abad XVI. Satu abad sebelumnya, daerah ini sudah mulai didatangi oleh pedagang-pedagang muslim dari Malaka, Jawa, dan Sumatera. Berbagai agama berhala yang memang masih banyak dijumpai di daerah ini kemudian secara bertahap dapat diislamkan setalah raja-raja di daerah Goa-Tallo secara resmi memeluk Islam. Proses Islamisasi selanjutnya meluas ke daerah-daerah lain di sekitar Goa dengan jalan melakukan ekspansi kepada kerajaan-kerajaan lain seperti Soppeng, Wajo dan Bone.

Kerjaan-kerajaan tersebut kemudian memeluk Islam. Wajo misalnya masuk Islam 10 Mei 1610 M, dan Bone, 23 November 1611 M.[15]

Demikianlah proses Islamisasi Nusantara yang sudah dimulai sejak awal-awal abad VII M hingga masa-masa sesudahnya menggunakan berbagai jalur yang kesemuanya itu saling memperkuat satu sama lain. Dari berbagai kasus Islamisasi yang terjadi di Nusantara, secara umum proses Islamisasi terjadi lewat berbagai jalur, sebagai berikut:[16]

Dari beberapa kasus Islamisasi yang terjadi di Nusantara, maka secara umum proses Islamisasi terjadi lewat berbagai jalur, sebagai berikut:[17]

a. Jalur perdagangan, pada mulanya proses Islamisasi terjadi melalui kontak antara pedagang dengan pribumi. Pemukiman muslim yang mereka dirikan di pesisir pantai cepat berkembang karena tingkat ekonomi mereka rata-rata bertambah baik dengan ikut sertanya golongan bangsawan dalam perdagangan tersebut.
b. Jalur perkawinan, ketika jumlah umat Islam semakin banyak, sementara penghasilan mereka relatif tinggi, banyak di antara putri pribumi dari keluarga bangsawan maupun masyarakat biasa tertarik dan ingin menikah dengan mereka. Sebelum menikah, para wanita ini diislamkan. Dalam perkembangannya wanita-wanita muslimpun menikah dengan kaum pribumi dan lain sebagainya.
c. Jalur tasawuf, para penyebar Islam, yaitu sufi dalam sistem pengajarannya melakukan adaptasi dengan kepercayaan-kepercayaan lokal, sehingga Islam mudah dimengerti dan difahami.
d. Jalur pendidikan, dengan berdirinya lembaga-lembaga pendidikan Islam ini mempercepat proses Islamisasi. Di lembaga inilah diadakan pengkaderan calon-calon ulama. Setelah mereka menyelesaikan pendidikannya, mereka kembali ke desanya untuk mendirikan pesantren, merantau, menyebarkan Islam, atau menjadi juru dakwah.

e. Jalur kesenian, melalui wacana ini, misalnya wayang dalam kesenian Jawa para wali seperti sunan Kalijaga selalu mementaskan kesenian ini dengan menyelipkan pesan-pesan Islam lewat cerita Mahabrata dan Ramayana.

f. Jalur politik, dalam kasus ini dapat dijumpai di Maluku dan Sulawesi Selatan. Para penyiar agama Islam setelah berhasil menyebarkan Islam melalui kelangan elit penguasa (raja). Kemudian diikuti oleh rakyatnya. Selanjutnya untuk mengukuhkan kekuasaannya, kerajaan-kerajaan Islam yang baru berdiri memperluas wilayah kekuasaannya dengan menaklukkan daerah-daerah lainnya lalu mengislamkannya.

## 2. Pergumulan Islam Politik

Berbagai jalur proses Islamisasi di Nusantara seperti dalam uraian di atas, khususnya secara sosio-politik telah melahirkan institusi-institusi politik, baik institusi politik yang lahir melalui jalur perkawinan, maupun yang lahir buah dari proses Islamisasi yang simpatik itu sendiri. Dari sini seperti terlihat dalam sejarah lahirlah kerajaan-kerajaan Islam, baik di Jawa, Maluku, dan Sulawesi. Di Sumatera juga terdapat kerajaan Islam, seperti Samudera Pasai di Aceh. Kerajaan-kerjaan Islam inilah yang kemudian menjadi basis perlawanan menentang kolonialisme bersama penguasa-penguasa lokal. Islam seperti dikatakan oleh Roeslan Abdulgani "ikut menumbuhkan jiwa patriotisme dan Nasionalisme Indonesia, serta ikut memperkembangkan dan me-"religius"-kan paham-paham serta cita-cita sosio-politik modern, seperti paham demokrasi dan sosialisme".[18]

Kelahiran kerajaan-kerajaan Islam, seperti Samudera Pasai, Demak dan lain-lainnya itu, dianggap sebagai awal zaman Islam di Nusantara. Kelahiran Demak telah memunculkan Islam sebagai elemen integratif yang mampu mengintegrasikan kekuatan ekonomi, politik, dan agama di dalam negara. A.E. Priyono[19] mencatat bahwa

Islamisasi penduduk Nusantara telah menyebabkan terintegrasinya kelas menengah saudagar muslim dengan pusat-pusat perdagangan internasional, sehingga memberikan basis material bagi munculnya pelembagaan politik yang baru.

Seiring dengan munculnya kekuasaan-kekuasaan Islam tersebut, Simbol-simbol Islampun diperkenalkan di dalam beberapa kerajaan Islam, misalnya sebutan *Sultan, Sayyidin,* dan *Khalifatullah* yang telah digunakan sebagai sebutan bagi para penguasa Nusan-tara. Selain itu sifat akomodasi kerajaan terhadap Islam semakin tampak. Kraton misalnya, selain sebagai tempat tinggal raja dan pusat pemerintahan, didirikan juga masjid sekaligus diangkat *penghulu* kraton sebagai orang yang menangani urusan keagamaan di lingkungan kraton. Bahkan, sebagai tempat tinggal para *peng-hulu* dan para stafnya pun dibangun perkampungan yang bernama *Kauman*.[20]

Tiga serangkai jabatan pelaksana kekuasaan dalam pemerintahan di Jawa, seperti: Raja/Bupati, Patih, dan Penghulu (termasuk tata kotanya dengan pola Kraton, Masjid, dan alun-alun) adalah manifestasi gelar raja Jawa yang berbunyi *Hingkang Sinuhun* (Yang Dipertuan), *Senopati Hing Ngalaga* (Panglima Perang), *Sayidin Panatagama Kalifatu Rasulillah* (Pengatur Urusan Agama sebagai Pengganti Rasulullah). Dalam pandangan Z.A. Noeh, gelar raja Jawa itu tidak lain merupakan pengembangan dari teori al-Mâwardî dari kitabnya *al-Ahkam al-Sulthaniyyah,* yang menya-takan bahwa: "negara adalah kepemimpinan kesatuan umat yang disebut *Imamat,* yang berkedudukan sebagai pelanjut tugas kenabian dalam memelihara agama dan mengatur dunia.[21] Fungsi "memelihara agama" dibebankan kepada para *penghulu kraton* dengan para pegawainya yang disebut *kaum* yang biasanya berjumlah 40 orang. Jumlah tersebut tampaknya dikaitkan dengan syarat sahnya shalat Jum'at dalam mazhab Syafi'i. Kepada mereka itu diberikan tanah dan jabatan (*ambtserven*) di belakang mesjid besar yang disebut kampung Kauman.

Perkembangan Islam yang sedemikian baik itu kemudian terinterupsi oleh kedatangan kolonialisme, yang dimulai dari kedatangan bangsa Portugis yang menguasai Malaka (1511). Demak kemudian berupaya merebut Malaka pada tahun 1546. Akan tetapi upaya Demak belum berhasil. Perlawanan terhadap kolonialisme ini kemudian diikuti oleh kerajaan-kerajaan Islam Nusantara lain, seperti Sulawesi, Kalimantan dan sebagainya.

Pergolakan melawan kolonialisme tidak hanya datang dari kerajaan-kerajaan Islam, melainkan juga datang dari pimpinan-pimpinan lokal (ulama). Perang Jawa atau yang juga disebut dengan perang Diponegoro (1825-1830), perang Hitam Putih di Minangkabau, perang pangeran Antasari di Kalimantan Selatan, dan perang jihad Aceh (1873) merupakan bukti akan hal itu.

Perang Diponegoro adalah perang anti kolonialisme yang dilakukan oleh tokoh Islam yang komit dengan ajaran agamanya. Banyak penafsiran di sekitar sebab-sebab terjadinya perang Jawa ini. Di satu pihak ada yang mengatakan bahwa perang Jawa adalah perang saudara (Surakarta membantu Yogyakarta dalam menentang Diponegoro). Di lain pihak menyatakan bahwa perang Jawa adalah perang anti kolonialisme. Terlepas dari penafsiran tersebut perang Jawa tidaklah semata-mata perang saudara seperti digambarkan di atas, melainkan perang anti kolonialisme, perang anti penindasan, perang jihad dalam rangka amar ma'ruf nahi munkar. Atau kalaupun dapat dikatakan sebagai perang saudara barangkali adalah perang antara saudara-saudara dari keluarga kraton yang taat dan tidak taat terhadap ajaran agamanya atau antara saudara yang cenderung bekerjasama dengan kolonialisme dan yang sama sekali anti terhadap kolonialisme, seperti Diponegoro.[22]

Dari belahan Nusantara yang lain muncul pula perang Hitam Putih di Minangkabau Sumatera Barat atau yang disebut juga dengan perang Paderi. Seperti halnya perang Diponegoro, perang ini dalam

sejarah diakui sebagai perlawanan terhadap kolonialisme Belanda, sekalipun mungkin pada awalnya adalah perang dalam rangka amar ma'ruf nahi munkar. Para ulama sebagai penggerak perang ini adalah haji Miskin, haji Sumanik dan haji Piobang. Setelah pulang dari Mekkah, dan menyaksikan keberhasilan Wahabi dalam memberantas khurafat dan tahyul, mereka melarang bermacam-macam kejahatan dan tradisi, yang menurut mereka tidak sesuai lagi dengan ajaran Islam seperti menyabung ayam, judi, minum tuak, makan sirih dan pakaian wanita yang tidak menutup aurat. Akan tetapi karena anjuran mereka ini mendapat tantangan dari para kaum adat, terjadilah pertempuran antara kedua kubu tersebut. Kaum adat kemudian meminta bantuan pada kolonial. Dari sinilah perang yang pada awalnya bermotif agama, beralih menjadi perang anti kolonialisme.[23]

Perlawanan terhadap kolonialisme Belanda dari kawasan Timur Nusantara dipimpin oleh Pangeran Antasari: Perang ini juga mendapat analisis yang beragam pula. Akan tetapi,dari berbagai analisis yang ada, faktor agama menjadi unsur penting dalam memicu meletusnya peperangan.[24]

Dari kawasan paling Barat Nusantara, perang melawan kolonialisme tidak kalah dakhsyatnya dari kawasan Nusantara lain, seperti perang Jawa, perang Paderi, dan perang Banjarmasin. Perang tersebut adalah perang jihad atau perang Aceh. Menurut Snouck Hurgronje perang Aceh dijiwai oleh agama dan dipelopori oleh para ulama.[25] Dari berbagai data disebutkan bahwa perang Aceh merupakan salah satu perang terdakhsyat di Nusantara, dan juga perang yang memakan waktu relatif lama, bila dibandingkan dengan perang Jawa, dan perang Paderi.

Perlawan yang dilakukan umat Islam dalam melawan kolonialisme (Portugis, Spanyol, Inggeris, dan Belanda), baik yang dilakukan melalui institusi politik kerajaan, maupun oleh rakyat yang dipimpin oleh tokoh-tokoh Islam/ulama tampaknya tidaklah sia-sia. Karena upaya

kolonialisme untuk menghapus Islam dari jiwa bangsa Nusantara tidak berhasil. Sebaliknya Islam tetap menjiwai, dilaksanakan dan menjadi jati diri penduduk kepulauan Nusantara.

Sampai sedemikian jauh, khususnya pada masa peralihan abad XIX ke abad XX, Islam kemudian identik dengan kebangsaan. Hal tersebut dikarenakan Islam telah menjadi simbol perlawanan dalam menentang kolonialisme. Pada masa itu orang yang ber-agama Islam digolongkan kepada penduduk pribumi. Apakah orang tersebut berasal dari etnis Melayu, Jawa, atau etnis lainnya. Suku-suku lain seperti Batak termasuk etnis Cina yang beralih agama menjadi pemeluk Islam dikatakan sebagai telah mengubah kebangsaannya atau kesukuannya menjadi Melayu. Di Jawa orang-orang bumiputera disebut dengan *Wong Selam* (orang Islam). Sebaliknya Barat diidentikan dengan Belanda yang notabene Kristen. Orang-orang Indonesia yang memasukkan anak-anaknya ke sekolah Belanda atau ke sekolah Melayu yang didirikan Belanda dianggap sebagai telah menyuruh anak-anak mereka memeluk agama Kristen.[26] Identifikasi Kristen dengan Barat (Belanda) ini didukung oleh peraturan Hindia Belanda tahun 1849. Dalam peraturan tersebut golongan Kristen menikmati hak hukum yang sama dengan orang Eropa.

Dalam beberapa hal identifikasi Islam sebagai identitas kebangsaan ini membawa implikasi-implikasi positif di samping juga negatif. Implikasi negatifnya, terutama kebencian yang ber-lebihan terhadap penjajah melahirkan persoalan-persoalan teologis. Semua yang berbau penjajah dianggap sebagai *kafir,* terlepas apakah penafsiran tersebut memiliki landasan teologis yang kuat atau tidak. Atau paling tidak kebencian terhadap kolonialisme Belanda yang berlebihan, telah menutup celah bagi penafsiran yang lebih rasional, seimbang dan proporsional. Salah satu kasus yang dapat diberikan di sini adalah tentang cara berpakaian. Berpakaian yang meniru Barat atau yang mirip dengan pakaian yang dipakai oleh orang Barat, sekalipun telah menutupi aurat sebagai persyaratan

yang ditetapkan Islam, dianggap para pemakainya telah kafir, dan oleh sebab itu haram hukumnya. Sikap demikian dalam batas-batas tertentu selain menyesatkan umat, juga merugikan bagi dinamisme Islam itu sendiri. Umat Islam terjebak pada persoalan dogmatis yang kaku dan sebaliknya menutup diri dari hal-hal yang rasional yang pada akhirnya dapat membantu mencari solusi bagi penyelesaian masalah-masalah yang dihadapi umat Islam secara keseluruhan.

Dalam dimensi pendidikan, antipati terhadap kolonial ini telah menyebabkan umat Islam menutup diri terhadap sekolah-sekolah umum yang didirikan Belanda, dan sebaliknya mendirikan lembaga pendidikan sendiri yang di Jawa disebut dengan pesantren.[27] Sikap seperti ini meminjam istilah Maarif menimbulkan semacam "eskapisme" dan pengunduran diri dari sebagian umat Islam dari daerah urban ke daerah pedalaman. Bagi mereka lembaga pendidikan baru ini merupakan basis perlawanan kultural keagamaan mereka terhadap nilai-nilai dan gagasan-gagasan asing. Dalam taraf tertentu hasil pendidikan pesantren ini sebagian telah melahirkan kader-kader yang konservatif yang memang telah tampak pada masa sebelumnya.[28]

Corak konservatif inilah yang kemudian mengilhami sebagian golongan Islam di sidang Konstituante 1956-1959, sebagaimana tampak pada bahasan bab V. Barangkali dari sinilah dapat dilihat latar belakang timbulnya konservatif di Indonesia. Dalam perkem-bangan selanjutnya dari lembaga pendidikan pesantren inilah Gerakan Islam terbesar Nahdlatul Ulama (NU) lahir, tepatnya tahun 1926 di Surabaya. NU pada masa parlementer tahun 1950-an berubah menjadi partai politik, setelah memisahkan diri dari Masyumi. Dari sinilah kemudian NU turut andil dalam hal perjuangan Islam sebagai dasar negara, dengan coraknya yang sedemikian pula. Analisis demikian mungkin tidak tepat lagi bila diarahkan kepada perkembangan NU sekarang ini. Justru saat ini di kalangan NU cenderung memperlihatkan perkembangan intelektual yang dalam taraf tertentu begitu liberal

berbeda dari masa-masa sebelumnya yang cenderung konservatif. Hal demikian tampaknya sangat dipengaruhi oleh perkembangan global di mana individu, kelompok maupun lembaga memungkinkan menyerap bahkan memanfaatkan hasil dari perkembangan dunia yang dalam segala aspeknya mengharuskan keterbukaan.

Muhammadiyah (berdiri 1912)[29] sebagai organisasi kelompok pembaharu yang pada masa-masa parlementer tahun 50-an memperlihatkan corak pemikiran yang lebih liberal di tubuh Masyumi, sekarang ini tidak lagi dapat dikatakan mengklaim dirinya sebagai satu-satunya organisasi pembaharu yang bercorak liberal kecuali padamasa-masa awal berdirinya.

Implikasi negatif lainnya dari keterlibatan Islam yang sejak awalnya banyak bersentuhan dengan bidang-bidang politik adalah bahwa golongan Islam selalu dipinggirkan dan dipandang sebelah mata oleh pihak Kolonial. Kondisi demikian tampak dari sikap Belanda yang banyak memberi peran pada golongan sekuler sebagai wakil dari bangsa Indonesia dalam berbagai persoalan Hindia Belanda. Sikap demikian agak berbeda dengan Jepang yang lebih banyak memberi peran kepada golongan Islam di samping golongan sekuler. Uraian khusus tentang sikap kolonial terhadap Islam ini akan diuraikan dalam pasal tersendiri.

Ketidakseimbangan peran atau ketidakadilan sikap kolonialisme terhadap Islam inilah yang pada akhirnya juga menentukan kekuatan politik ketika membicarakan nasib bangsa menjelang persiapan kemerdekaan antara golongan Islam dan golongan sekuler bahkan juga untuk masa-masa selanjutnya hingga pada persidangan di Konstituante. Seperti terlihat bahwa sejak masa persiapan kemerdekaan golongan Islam tidak terwakili secara signifikan.

Di samping implikasi negatif dari keterlibatan Islam dalam urusan politik sejak awalnya, ada juga implikasi positifnya. *Pertama,* adalah dengan melibatkan diri dalam urusan-urusan politik, maka

umat Islam telah banyak melahirkan banyak pejuang-pejuang tangguh dalam upaya merebut kemerdekaan, seperti tampak dalam uraian sebelumnya. *Kedua,* mengkristalkan semangat nasionalisme anti penjajahan yang pada akhirnya mempercepat pencapaian kemerdekaan.

## B. Kebijakan Kolonial Terhadap Islam

### 1. Pada Masa Penjajahan Belanda

Kolonial Belanda pada masa-masa awal pemerintahannya menerapkan kebijakan yang terlalu berhati-hati terhadap Indonesia, terutama dalam hal urusan agama; dan menimbulkan sikap kontradiksi antara rasa takut dan sikap kehati-hatian.[30] Ini dapat difahami karena di seluruh kepulauan Nusantara yang dihadapi Belanda mayoritas penduduknya adalah beragama Islam. Tambahan lagi bahwa timbulnya berbagai peperangan atau pergolakan seperti Perang Paderi, Perang Diponegoro, Perang Aceh, dan lain-lain tidak lepas dari kaitan agama Islam.

Setelah datangnya Snouck Hurgronje tahun 1889, pemerintah kolonial Belanda menerapkan kebijakan yang jelas. Ia mena-sehatkan bahwa dalam Islam tidak dikenal bentuk kependetaan seperti yang ada dalam Katolik. Ulama tidak apriori dan fanatik seperti yang digambarkan semula. Juga bukan komplotan jahat yang setiap saat siap membrontak. Mereka hanya beribadah dan pergi haji ke Mekkah.[31]

Politik Islam Snouck yang diutarakan di depan civitas NIBA tahun 1891 adalah: (1) Terhadap dogma dan perintah hukum yang murni agama, hendaknya pemerintah bersikap netral. (2) Masalah perkawinan dan pembagian harta warisan dalam Islam, menuntut penghormatan, dan (3) Tidak satupun bentuk *Pan-Islamisme* yang diterima oleh kekuasaan Eropa.[32]

Snouck Hurgronje ditugaskan oleh Belanda sebagai penasehat urusan pribumi dan Arab. Kehadirannya mempunyai arti penting, karena sebagai kolonialis, pemerintah Belanda memerlukan *inlandsche politiek* (kebijakan terhadap kaum pribumi, untuk memahami dan menguasainya). Berdasarkan penelitian Snouck selanjutnya, ditemukan bahwa sekalipun umat Islam Indonesia itu cinta damai, namun mereka tidak buta politik. Untuk itu, menurutnya, musuh pemerintah bukanlah Islam sebagai agama, melainkan Islam sebagai doktrin politik.[33]

Sehubungan dengan itu, dalam tesisnya Snouck membedakan Islam dalam arti "*ibâdah*" (ritual), dan Islam sebagai "kekuatan sosial politik". Ia membagi Islam dalam tiga kategori: (1) Bidang agama murni atau *ibâdah*, (2) Bidang sosial-kemasyarakatan, dan (3) Bidang politik. Ketiga masalah tersebut mempunyai alternatif pemecahan masalah yang berbeda-beda. Kebijakan Snouck tersebut disebut *Islam Politiek* (kebijakan pemerintah kolonial dalam menangani masalah Islam Indonesia). Dalam aspek agama murni (*ibâdah*), pemerintah kolonial pada dasarnya memberikan kemerdekaan kepada umat Islam untuk menjalankan *ibâdah* agamanya sepanjang tidak mengganggu kekuasaan pemerintah. Dalam aspek sosial kemasyarakatan, pemerintah memanfaatkan adat kebiasaan yang berlaku agar rakyat dekat dengan kolonial.[34] Politik ini oleh sebahagian orientalis disebut *splitsing theorie*.[35]

Politik Islam Hindia Belanda dalam bidang kemasyarakatan adalah untuk mendekatkan masyarakat pribumi agar menyesuaikan diri dengan kebudayaan Belanda. Prinsip ini bertujuan untuk memenangkan persaingan pihak kolonial terhadap umat Islam. Untuk itu pemerintah kolonial menjalankan politik asosiasi lewat jalur budaya, terutama pendidikan. Snouck berharap melalui politik asosiasi ini Islam dapat dikalahkan dengan melarutkan umat Islam ke dalam kebudayaan Belanda.[36]

Namun dalam kebijakan legislatif, pemerintah selalu memihak kaum adat, bila terjadi perbenturan antara keduanya. Pada saat yang sama muncul pula persaingan antara kaum nasionalis yang netral agama dengan golongan adat. Karena bagi nasionalis, kaum adat dianggap sebagai wakil feodalisme, sementara bagi nasionalis Islami kaum adat dianggap sebagai kaum *khurafat* dan *bid´ah*. Atas dasar ini cukup beralasan jika kaum kolonial selalu berpihak kepada kaum adat, karena penghalang utama kolonial adalah Islam.

Menghadapi kaum adat, tampaknya antara pihak sekuler dan pihak Islam satu visi, yakni sama-sama menentang. Kelompok Islam melihat kaum adat sebagai penghalang realisasi kehidupan santri, sedangkan kaum sekuler (netral agama) melihat bahwa kaum adat sebagai benteng terakhir feodalisme yang perlu dilenyapkan. Namun karena dukungan kolonial terhadap kaum adat yang demikian kuat, maka upaya-upaya mengurangi atau menghilangkan peran kaum adat dalam kehidupan sosial kemasyarakatan tidak efektif. Bahkan sebaliknya posisi kaum adat semakin diuntungkan dengan beberapa hal. Salah satu di antaranya adalah munculnya hukum adat, padahal sebelum masa kolonial ia hanya disebut adat-istiadat saja.

Namun demikian, hubungan antara hukum adat dengan hukum Islam cukup harmonis, tidak terjadi konplik. Bahkan hukum Islam cukup dominan dibanding dengan adat-istiadat dikarenakan sifat akomodatifnya. Hukum Islam dan hukum adat dipahami sebagai satu kesatuan, tidak dipertentangkan.[37] Pemisahan ini baru terjadi ketika Snouck bertugas (sejak 1889) melalui nasehat-nasehatnya kepada kolonial Belanda. Kebijakan politik Islam Hindia Belanda berakhir sejak jatuhnya Hindia Belanda ke tangan bala tentara Jepang, namun pengaruhnya masih dirasakan ke dalam sendi-sendi kehidupan bangsa Indonesia hingga setelah merdeka.

Politik Islam yang diikuti oleh politik asosiasi, telah melahirkan dua kelompok terpelajar sejak dekade 1920-an yaitu, golongan

sekuler dan golongan Islam, karena sistem pendidikan kolonial dirancang sebagai upaya penghancuran kekuatan Islam. Melalui politik asosiasi di bidang pendidikan ini, Belanda menerapkan diskriminasi, yaitu memberi subsidi dan fasilitas pendidikan yang luar biasa kepada lembaga pendidikan yang didirikan kolonial, sementara lembaga pendidikan pribumi (pesantren) dibiarkan bahkan dicurigai. Perbedaan visi antara keduanya semakin memuncak dan mencapai klimaksnya pada perdebatan sidang Konstituante 1956 - 1959.

### 2. Pada Masa Penjajahan Jepang

Hingga masa-masa akhir kekuasaan Belanda, timbul kekecewaan yang mendalam di kalangan Islam, karena semua tuntutan mereka ditolak oleh pemerintah kolonial. Belanda lebih banyak berunding dengan kelompok sekuler yang dianggap sebagai wakil tunggal rakyat Indonesia.[38] Jeritan sosio-politik terhadap tekanan pihak penjajah semakin keras dirasakan. Inilah salah satu sebab mengapa para pemimpin ummat menunjukkan sikap simpati terhadap kedatangan bala tentara Jepang pada bulan Maret 1942. Sikap simpati ini semakin bertambah ketika siaran radio Tokyo menyatakan bahwa tujuan Perang Pasifik adalah mengusir orang-orang kulit putih dari bumi Asia.

Apa yang menarik dari kedatangan Jepang adalah bahwa kebijakan yang ditempuh terhadap rakyat Indonesia sangat berbeda dengan apa yang telah dilakukan oleh Belanda. Jika Belanda menempuh politik netral terhadap Islam, maka Jepang berusaha mendekati para pemimpin ummat agar dapat bekerjasama dengan mereka. Jepang menyebut dirinya sebagai “saudara tua” rakyat Indonesia. Ditempuhnya politik seperti ini adalah karena Jepang ingin memobilisasi seluruh kekuatan rakyat dalam rangka menyokong tujuan-tujuan perang mereka yang cepat dan mendesak.[39]

Kebijakan pemerintah Jepang yang pertama setelah mengambil

alih kekuasaan Belanda adalah melarang semua kegiatan organisasi-organisasi politik yang ada dan berupaya membangun organisasi semi militer. Rakyat direkrut menjadi *romusha*, budak-budak pekerja ditempatkan di berbagai garis pertahanan atau tempat-tempat yang memerlukan tenaga manusia yang banyak. Yang terakhir ini termasuk di Semenanjung Malaysia, Thai, dan Birma.

Pembubaran organisasi-organisasi politik ditindaklanjuti oleh Jepang dengan membagi-bagi wilayah Indonesia berdasarkan atas penguasaan angkatan bersenjatanya. Misalnya Sumatera dipusatkan ke Singapura, Jawa berdiri sendiri. Keduanya berada di bawah pentadbiran angkatan darat. Kalimantan, Nusa Tenggara, Sulawesi, dan Maluku di bawah pemerintahan Angkatan Laut.

Pemisahan wilayah seperti ini praktis melumpuhkan kegiatan-kegiatan politik yang dilakukan secara diam-diam oleh para pemimpin ummat karena larangan kolonial Jepang. Kegiatan-nyapun dalam kenyataannya tidak bersifat nasional, kecuali hanya dalam batin. Namun demikian, mereka tetap memantau per-kembangan-perkembangan yang terjadi di Jawa sebagai pedoman.[40]

Pada mulanya Jepang ingin membentuk sebuah perhimpunan organisasi politik melalui "gerakan Tiga A",[41] namun karena gagal memperoleh dukungan rakyat dibentuklah sebagai gantinya "Putera" (Pusat Tenaga Rakyat). Dalam kaitan ini patut dicatat pernyataan Benda. Menurutnya, ada 3 hal yang menarik dari pembentukan Putera:

> *Pertama*, Pemimpin puncak putera adalah "empat serangkai"; Ir. Soekarno, Mohammad Hatta, Ki Hajar Dewantara, dan Kyai Mas Mansyur. Masuknya Kyai Mas Mansyur, seorang tokoh Muhammadiyah dipandang istimewa karena mem-perlihatkan "kebangkitan" kembali pemimpin Islam. Deliar Noer memandang bahwa perkembangan ini sangat unik dalam sejarah pergerakan kemerdekaan Indonesia. Duduknya Kyai Mas Mansyur dalam empat serangkai mungkin pula bisa dilihat sebagai promosi pertama dan utama dari umat Islam

pada masa pendudukan Jepang.[42] *Kedua*, Organisasi ini dipimpin oleh bangsa Indonesia. Sama dengan MIAI, di dalamnya Jepang bertindak sebagai "kabinet bayangan" dengan menempati posisi di Majlis Pertimbangan (yang didirikan pada bulan Mei 1943). *Ketiga*, MIAI dan Putera bubar pada saat yang bersamaan pada akhir tahun 1943, ketika policy Jepang mulai berubah. Ini berarti menurut Benda, maksud Jepang yang sebenarnya menjadi tersingkap, yaitu mengeksploitir rakyat Indonesia.[43]

Sebenarnya baik Belanda maupun Jepang memang sengaja mengeksploitasi ummat Islam[44] untuk kepentingan mereka masing-masing. Tetapi Belanda sedikit sekali memberi kesempatan kepada ummat Islam untuk bergerak di bidang politik. Ketakutan Belanda akan pengaruh gerakan *Pan-Islamisme* telah mengaburkan visi mereka tentang hubungan politik dan Islam. Seperti dikatakan oleh Snouck pada tahun 1911: "Islam dan Kristen dapat berteng-gang rasa antara satu sama lain dengan cara baik dalam kehidupan nasional praktis, sepanjang gagasan *Pan-Islamisme* disingkirkan ke pinggir.[45] Jepang sebaliknya, apapun motif di belakangnya, telah membuka pintu lebar-lebar bagi umat Islam untuk mengalami dan ikut serta dalam politik pemerintahan dan latihan-latihan militer. Hasil pembentukan Putera yang terpenting adalah meningkatnya kesadaran politik rakyat Indonesia, terutama keinginan untuk mencapai kemerdekaan.[46]

Jepang menerapkan politik mendekati golongan nasionalis Islami, sebaliknya memalingkan kelompok nasionalis sekuler. Jepang mendorong dan memberi prioritas kepada kelompok nasionalis Islami untuk mendirikan organisasi. Ini berarti untuk pertama kalinya dalam sejarah modern Indonesia ada pemerintah yang memberikan tempat penting kepada golongan Islam.[47] Pemerintah Jepang secara bertahap mengakui kembali organisasi-organisasi Islam yang sebelumnya dibekukan.

Pada tanggal 10 September 1943 Muhammadiyah dan NU disahkan kembali, disusul dengan Persyarikatan Umat Islam di

Majalengka pada tanggal 1 Februari 1944 dan Persatuan Umat Islam di Sukabumi.[48] Dalam kaitan ini patut dikemukakan kesimpulan Benda:

> Untuk beberapa waktu lamanya, dalam kenyataannya Jepang kelihatannya lebih siap untuk memberikan konsesi kepada umat Islam daripada kaum nasionalis, apalagi priyayi. Hanya para pemimpin Islam di kalangan kelompok-kelompok elit Indonesia pada tahap awal, diberikan izin untuk menerbitkan majalahnya sendiri. Hanyalah pada saat-saat terakhir masa pendudukan, konsesi-konsesi kepada elit Islam diimbangi, dan akhirnya menjadi titik penting lagi dengan adanya dukungan yang semakin meningkat dan menentukan kepada kaum nasionalis sekuler... Namun pada saat itu Islam Indonesia telah berkesempatan memperoleh posisi kuat yang tidak pernah dialami sebelumnya, dari mana dia dapat disingkirkan secara mudah oleh pemimpin-pemimpin nasionalis.[49]

Pada masa-masa awal kedatangannya, Jepang segera menciptakan *Shumubu* (Kantor Departemen Agama) di ibukota. Kemudian pada bulan Agustus 1944, disusul dengan dibubarkannya cabang-cabangnya yang dinamakan dengan *shumuka* di seluruh Nusantara.[50] *Shumubu* yang dibentuk Jepang tersebut kira-kira seperti *Office for Native Affairs* (Kantor Urusan Pribumi) pada masa kolonial Belanda, tapi kemudian berkembang menjadi sebuah kantor yang mengurusi masalah-masalah yang dulunya berada di bawah wewenang Departemen Dalam Negeri, Departemen Kehakiman, Departemen Pendidikan, dan Upacara Keagamaan Umum (*Public Worship*).[51] Pada awalnya *shumubu* dikepalai oleh Jepang yang bernama kolonel Horie. Kemudian digantikan oleh K.H. Hasjim Asj'ari, tokoh ulama terkenal dari Jombang Jawa Timur.

Keuntungan lain selain pembentukan *shumubu* pada masa pemerintahan kolonial Jepang adalah dibentuknya pasukan *Hizbullâh*,

kira-kira seperti unit militer bagi pemuda Islam di akhir tahun 1944. Menurut K.H. Masjkur, *Hizbullâh* mula-mula adalah berasal dari kalangan NU, tetapi kemudian menjadi milik umat secara keseluruhan.[52] Salah satu slogan yang sangat terkenal dikalangan pemuda waktu itu ialah "hidup mulia atau mati syahid."[53]

Di samping *Hizbullâh*, para pemimpin ummat juga membentuk *Sabîlillâh*, semacam organisasi militer bagi ulama. Menurut Masjkur, dalam prakteknya, *sabîlillâh* bertindak sebagai induk atau pengayom bagi *Hizbullâh*.[54] Jadi melalui lembaga inilah para pemimpin ummat dari tingkat nasional sampai ke tingkat bawah yang selama ini diabaikan dan dicurigai, sekarang diberi kesempatan memasukkan dirinya ke dalam jaringan kekuasaan pemerintah yang tinggi sekalipun. Dalam kaitan ini penting diutarakan hasil penelitian sejarawan Pakistan yang pernah terlibat dalam suatu penelitian di Indonesia. Ia menyatakan: "Tatanan hierarkis yang dipertahankan selama kekuasaan Belanda di kalangan administrator kini dipatahkan. Pemisahan antara gereja dan negara praktis berakhir. Islam memperoleh suatu posisi istimewa dalam sistem politik, di dalamnya bersebelahan dengan administrasi sekuler, sebuah aparatus agama telah diciptakan. Jepang telah menampilkan perubahan mendasar dalam metode pemerintahan tradisional dengan meningkatkan kekuasaan Islam."[55]

Pengalaman di dalam struktur kekuasaan dan pemerintahan yang diberikan Jepang, telah memberikan pengalaman baru dan menambah kepercayaan terhadap diri sendiri di kalangan umat Islam dalam berurusan dengan masalah pemerintahan. Demikian pula melalui *Hizbullâh* dan *Sabîlillâh* sebagai unit-unit militer, umat Islam di bawah penganyom pemimpin-pemimpinnya sendiri mulai belajar mempergunakan senjata-senjata modern, sesuatu yang sama sekali tidak mereka alami pada masa penjajahan Belanda, terlepas motif-motif apa di balik itu.

Bila dibandingkan kebijakan Belanda dengan Jepang terhadap

Islam, paling tidak terdapat tiga perbedaan, yaitu:

> Pada masa penjajahan Belanda, yang menjadi sandaran politik kolonial adalah kaum priyayi, sedangkan pada masa pendudukan Jepang adalah golongan Islam, dan golongan sekuler. Pada masa penjajahan Belanda yang menjadi juru bicara pergerakan nasional adalah pemimpin sekuler, sedangkan pada masa Jepang adalah golongan Islam. Pemerintah Hindia Belanda tidak pernah memberi angin kepada golongan Islam, sedangkan Jepang justeru sebaliknya. Kenyataan ini sangat mempengaruhi kehidupan politik di Indonesia di kemudian hari.[56]

Namun demikian, kebijakan Jepang memberi peran lebih besar kepada umat Islam daripada golongan sekuler dibandingkan dengan kebijakan Belanda, pada saat yang sama juga diikuti dengan pembubaran MIAI pada bulan Oktober 1943 dan kemudian menggantinya dengan Masyumi (Majelis Syura Muslimin Indonesia) dengan pendukung utamanya ialah dari Muhammadiyah dan NU. Kelihatannya Jepang berusaha menguasai organisasi ini. Namun demikian, sulit dilacak sejauhmana sebenarnya Jepang dalam mengeksploitasi Masyumi untuk kepentingannya, seperti kesimpulan penelitian Nieuwenhuije.[57] Memang tidak dapat dipungkiri bahwa pembenukan Masyumi adalah untuk mendukung kolonial Jepang. Akan tetapi sebahagian para pemimpinnya berusaha melencengkan tujuan tersebut, seperti diakui oleh K.H. Wahid Hasyim.[58] Upaya ini berhasil. Tokoh-tokoh Masyumi tetap memegang peran politik penting meskipun Jepang telah menyerah kepada Sekutu.[59] Seandainya mereka boneka Jepang, diperkirakan karir mereka hancur bersamaan dengan kekalahan Jepang. Jepang yang bermasud merangkul rakyat Indonesia, khususnya para pemimpin Islam tidak berhasil karena sentimen anti Jepang tetap tinggi. Dalam kaitan ini Kahin menyimpulkan:

> Walaupun melalui pertumbuhan ini Jepang memang nampaknya telah menaikkan semangat nasionalisme rakyat jelata, tetapi mereka nampaknya tidak banyak berjaya dalam menaikkan sentimen anti pihak Barat, berbanding dengan anti Jepang. Hampir semua kiyai tidak mau menjadikan diri mereka sebagai alat kepada cita-cita Jepang.... Perasaan marah terhadap Jepang telah menyebabkan mereka berpaling ke arah kemerdekaan Indonesia lebih daripada segala-galanya, dan ini selalu diikuti dengan nada anti Jepang daripada anti Barat.[60]

Masyumi melalui para tokoh-tokohnya menjalin hubungan yang sangat mesra dengan para pemimpin *Shumubu* pimpinan kelompok Islam. Selama sembilan bulan pertama tahun 1944 gaung kelompok sekuler benar-benar berada di bawah bayang-bayang gemerlapnya posisi kelompok Islam. Ia tak mampu menyaingi Masyumi. Demikian pula dari golongan Arab. Kaum priyayi sendiri sudah lama didepak oleh Jepang.

Namun demikian, sejarah tidak selalu berjalan lurus. Menjelang saat-saat akhir kekuasaan Jepang, porsi yang lebih besar diberikan Jepang kepada kelompok sekuler untuk memegang kendali politik Indonesia setelah kemerdekaan. Hal tersebut tercermin dari komposisi keanggotaan dalam badan-badan yang dibentuk Jepang untuk persiapan Indonesia merdeka, seperti BPUPKI, PPKI, dan lain-lain. Wakil-wakil Islam yang duduk dalam badan-badan tersebut hanya minoritas. Komposisi yang tidak seimbang ini berakhir dengan suatu "*Gentleman's Agreement*" (kesepakatan/perjanjian bersama) Piagam Jakarta, yang akan dibahas secara khusus dalam bab ini. Setelah mengalami perubahan-perubahan, Piagam tersebut dijadikan Pembukaan UUD 1945. Piagam Jakarta dengan perubahan-perubahan tertentu di dalamnya, merupakan bukti menurunnya prestis Islam dalam kancah per-caturan politik nasional waktu itu. Para pemimpin Islam terus-menerus memperjuangkan aspirasi umat

Islam dan mencapai puncaknya dalam sidang Konstituante yang menjadi topik utama kajian ini.

## C. Dua Aliran Idiologi: Golongan Islam dan Golongan Sekuler

Setelah rakyat Indonesia berjuang bertahun-tahun lamanya melawan kolonialisme, bangsa Indonesia dihadapkan kepada masalah yang sangat asasi, yakni ketika mereka akhirnya sampai kepada gerbang kemerdekaan pada tahun 1945. Masalah tersebut adalah "atas dasar apa negara yang baru lahir ini akan dibentuk"? Menghadapi hal tersebut, para wakil rakyat Indonesia terbagi kepada dua kelompok. Pertama, mereka yang menginginkan agar negara Indonesia berdasarkan kebangsaan tanpa kaitan khas pada idiologi keagamaan. Kedua, mereka yang menginginkan agar negara Indonesia berdasarkan ideologi agama (Islam). Kelompok yang pertama disebut dengan golongan nasionalis sekuler (*secular nationalist*)[61] yang kemudian disebut dengan golongan sekuler. Sedangkan kelompok kedua disebut dengan golongan nasionalis Islami (*Islamic nationalist*) yang kemudian disebut dengan golongan Islam.[62] Kedua aliran pikiran ini mempunyai akar dalam sejarah dan perkembangan gerakan nasionalis Indonesia pada paroh pertama abad ini. Menurut visi kelompok sekuler, perjuangan untuk kemerdekaan dimulai dengan berdirinya *Boedi Oetomo* tanggal 20 Mei 1908, yang dianggap "organisasi pertama bangsa Indonesia yang disusun dengan bentuk modern dan yang besar artinya."[63] Dari akar inilah gerakan-gerakan sekuler lainnya muncul, seperti Partai Nasional Indonesia (PNI) 4 Juli 1927, Partai Indonesia (Partindo) April 1931), Partai Nasional Indonesia (PNI-Baru) Desember 1933, Partai Indonesia Raya (Parindra) 26 Desember 1935, dan Gerakan Rakyat Indonesia (Gerindo) 24 Mei 1937.[64] Gerakan-gerakan ini lahir sebagai reaksi terhadap kolonialisme dan mencita-citakan Indonesia merdeka berdasarkan kebangsaan. Itulah yang menjadi tujuan dan

titik berat pergerakan ini. Pada tahun-tahun kehadirannya yang pertama, *Boedi Oetomo* tidak mengarahkan perhatiannya pada seluruh rakyat Indonesia,[65] melainkan semata-mata merupakan suatu himpunan untuk seluruh Jawa. Pandangan dan perhatiannya secara sosio-kultural hanya menarik penduduk Jawa Tengah, itupun terbatas pada orang-orang terpelajar dan ningrat.[66]

Sebaliknya golongan Islam banyak yang berpendapat bahwa berdirinya Sarekat Islam[67] pada tanggal 16 Oktober 1905 sebagai titik tolak pergerakan nasional.[68] Sebagian yang lain mengklaim bahwa perjuangan untuk kemerdekaan itu telah dimulai jauh sebelum awal abad XX dalam bentuk pembelaan diri terhadap kolonialisme.[69] K.H.M. Isa Anshari, seorang tokoh Masyumi menekankan bahwa perjuangan dan peperangan untuk kemer-dekaan Indonesia itu bukanlah dimulai pada generasinya; bukan pula hanya menyangkut pahlawan-pahlawan 10 November 1945, melainkan merupakan riwayat perlawanan ratusan tahun, yakni pada masa-masa Abdul Hamid Diponegoro, Imam Bonjol, Sultan Babullah Ternate, Teuku Tjik di Tiro,[70] dan lainnya. Beberapa penulis menyebut masa perjuangan mereka sebagai "*The periode of Prenationalism*"[71] (periode pra-nasionalisme). Salah seorang dari mereka yakni Pangeran Diponegoro, dilukiskan oleh Justus M. Van Kroef sebagai "*The Pregenitor of Indonesian Nationalism*" (Cikal Bakal Nasionalisme Indonesia).[72]

Berbeda halnya dengan *Boedi Oetomo*, Sarekat Islam sejak berdirinya diarahkan kepada rakyat jelata dengan ruang lingkup Indonesia.[73] Namanya diubah menjadi Partai Sarekat Islam (PSI) pada tahun 1923, kemudian menjadi Partai Sarekat Islam Hindia Timur (PSIHT) pada tahun 1927, dan akhirnya menjadi Partai Syarekat Islam Indonesia (PSII) pada tahun 1930.[74] Menyusul kemudian Persatuan Muslimin Indonesia (Permi) didirikan di Sumatera[75] dan pada tahun 1938 Partai Islam Indonesia (PII) didirikan juga di Jawa.[76] Partai-Partai ini semua berdasarkan Islam.

Dengan demikian jelas bahwa bipolarisasi ada dalam gerakan rakyat Indonesia sejak permulaan abad XX ini, seperti pada penjelasan awal bahwa Boedi Oetomo yang kontras dengan Sarekat Islam. Dengan cara yang sama *Jong Java* (didirikan 1915) punya imbangan dengan *Jong Islamiten Bond* (1925). Taman Siswa (1922) dengan Muhammadiyah (1912), dan Nahdatul Ulama (1926). Pemufakatan Perhimpunan Politik Kebangsaan Indonesia (PPPKI, 1927), dan Gabungan Politik Indonesia (GAPI, 1939) yang didominasi kelompok sekuler ada *Majelis al-Islam A'la Indonesia* (MIAI, 1937), serta *Djawa Hokokai* (1944) dengan Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi, 1943).[77]

Perbedaan-perbedaan bahkan terkadang perseteruan yang ada itu antara lain jelas tercermin dalam polemik antara Soekarno[78] dengan Muhammad Natsir[79] sekitar tahun 1940 tentang hubungan negara dan agama. Soekarno sebagai juru bicara golongan sekuler, menulis berbagai artikel dalam Panji Islam, kemudian dibalas oleh Natsir dalam media yang sama. Menurut Noer, bahwa Soekarno dan Natsir mewakili pandangan-pandangan dua kelompok terpenting di Indonesia, yakni golongan Islam dan golongan sekuler. Polemik mereka pada akhir tahun tiga puluhan dan awal empat puluhan bukan hanya merupakan suatu kelanjutan, melainkan juga suatu klimaks perbedaan-perbedaan pendapat antara dua kelompok itu semasa kolonial."[80]

Ketegangan antara dua aliran utama ideologi ini untuk sebagian besar menentukan bentuk dan perkembangan diskusi di dalam Badan Penyelidik Persiapan Kemerdekaan (BPUPKI). Perbedaan-perbedaan yang panjang dan sering kali tajam ini akhirnya membawa kepada suatu "*gentleman's agreement*" (kese-pakatan/perjanjian bersama) Piagam Jakarta (*The Jakarta Charter*), yang akan diuraikandi dalam sub-sub bab ini.

## D. Piagam Jakarta Sebagai Bukti Pengorbanan Umat Islam

Masa-masa yang dipandang paling genting dan sangat menentukan dalam sejarah perjuangan kemerdekaan Indonesia bagi umat Islam adalah tiga bulan menjelang proklamasi kemerdekaan di proklamirkan. Karena sejak masa inilah wakil-wakil pejuang dari berbagai latar belakang aliran ideologi politik terlibat dalam persiapan perumusan dasar negara yang diwarnai oleh perbedaan-perbedaan visi yang cukup tajam. Perbedaan-perbedaan tersebut kemudian dapat diatasi dengan adanya persetujuan bersama (*gentleman's agreement*) Piagam Jakarta. Isu di sekitar ini menjadi tema sentral perbincangan masyarakat menjelang kemerdekaan Indonesia dan lebih satu dasawarsa setelah kemerdekaan. Bahkan hingga sekarang masih menjadi isu yang kontroversial yang tetap aktual untuk diperbincangkan. Piagam Jakarta sebagai jalan kompromi kemudian diketengahkan kembali dalam badan Konstituante tahun 1956-1959.

Ketika Jepang menyadari bahwa dirinya semakin terdesak dalam Perang Pasifik kekaisaran Jepang (dengan ini) mengumumkan kemerdekaan pada masa yang akan datang bagi segenap rakyat Indonesia ("*The Japanese empire (hereby) announce the future Independence of All Indonesian People*"). Demikian bunyi maklumat Perdana Mentri Jepang Kuniaki Koiso di depan resepsi istimewa "*The Imperial Diet*" yang ke-85 pada tanggal 7 September 1944.[81]

Langkah awal sebagai realisasi janji Jepang tersebut dibentuklah "*Dokuritsu Zyunbi Tyoosakai*". (Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia, disingkat BPUPKI) pada tanggal 29 April 1945,[82] hari ulang tahun Kaisar Jepang. Badan yang beranggotakan 62 orang, termasuk Ketua dan wakil ketua tersebut dilantik pada tanggal 28 Mei. Kemudian ditambah 6 anggota menjadi 68 orang. Panitia ini menyelesaikan tugasnya di gedung Pejambon setelah melalui dua sidang. Sidang pertama berlangsung dari tanggal 29 Mei - 1 Juni 1945, dan sidang kedua berlangsung dari tanggal 10-16 Juni 1945.[83]

Dilihat dari komposisi anggota, dari 68 jumlah anggota, 15 orang dari golongan Islam, 8 orang dari Jepang, dan selebihnya dari golongan nasionalis sekuler. Ini berarti hanya sekitar 20% saja yang mewakili aspirasi politik kelompok pendukung dasar negara Islam bagi negara yang hendak diciptakan. Wakil-wakil dari golongan Islam di antaranya adalah K.H.A. Sanusi (PUI), Ki Bagus Hadikusumo, K.H. Mas Masykur, Abdul Kahar Muzakkir (Muhammadiyah), K.H.A. Wachid Hasjim (NU), Sukiman Wirjosandjojo (PII sebelum perang), dan K.H. Abdul Halim (PUI).[84] Ketua badan penyelidik ini adalah seorang mistik Jawa yang bernama Dr. Radjiman Wedyodiningrat, sekalipun ketua formalnya adalah orang Jepang.[85] Delapan anggota dari pihak Jepang tidak turut serta dalam pembicaraan, sehingga sebenarnya yang saling berhadapan adalah golongan sekuler dan golongan Islam. Sementara golongan priyayi berpihak kepada golongan nasionalis sekuler. Dipihak Islam sendiri, pendukung reformis dan tradisionalis bersatu dalam menghadapi golongan nasionalis sekuler.

Dengan demikian cukup jelas bahwa polarisasi sangat menonjol dalam badan penyelidik ini, seperti dikatakan oleh Supomo pada tanggal 31 Mei 1945: "Memang di sini terlihat ada dua paham, ialah: paham dari anggota-anggota ahli agama yang menganjurkan supaya Indonesia didirikan sebagai negara Islam, dan anjuran lain, sebagai telah dianjurkan oleh Tuan Muhammad Hatta, ialah negara persatuan nasional yang memisahkan urusan negara dan urusan Islam, dengan lain perkataan: bukan negara Islam."[86]

Tema sentral yang dibahas dalam BPUPKI berkisar pada masalah bentuk negara, batas negara, dasar filsafat negara, dan hal-hal yang terkait dengan konstitusi. Persoalan-persoalan yang dibahas tersebut hampir seluruhnya dapat disepakati, misalnya dalam hal bentuk negara, hampir seluruh anggota memilih bentuk republik (dengan perbandingan 53 suara memilih bentuk republik, dan 7 suara memilih bentuk kerajaan). Namun dalam masalah dasar negara terjadi perdebatan sengit (45 suara memilih dasar negara kebangsaan, dan

15 suara memilih dasar Islam).[87]

Dari pihak sekuler, tampil beberapa orang pembicara utama: Muhammad Yamin 29 Mei 1945, dan Supomo 31 Mei 1945, Ir. Soekarno yang berpidato 1 Juni 1945, Dr. Radjiman, Mohammad Hatta, Wongsonegoro, dan lain-lain. Dari pihak Islam tampil juru bicara terkemuka: Ki Bagus Hadikusumo, K.H. Ahmad Sanusi, Kahar Muzakkir, dan K.H.A. Wahid Hasjim. Umumnya wakil-wakil Islam yang berbicara yang menggagaskan Islam sebagai dasar negara adalah dari kubu pesantren, baik yang modernis, maupun konservatif. Salim sebagai salah seorang yang berpen-didikan Barat hanya diam. Dua pendapat yang saling bertentangan ini tidak dapat dipertemukan.[88]

Mengomentari tentang diamnya Salim, cukup menarik ulasan Syafii Maarif untuk diketengahkan di sini. Ia mengatakan bahwa diamnya Salim tersebut ada beberapa kemungkinan:

> Kemungkinan pertama ialah bahwa Salim telah memper-kirakan suatu bangunan negara Islam di tengah-tengah rakyat yang lebih 90% masih buta huruf tidak akan kukuh. Alasan lain boleh jadi bahwa Salim dapat memahami sebagian pendirian pihak nasionalis yang mengatakan bahwa jika Indonesia dinyatakan sebagai suatu negara Islam pada saat-saat yang kritis itu, proklamasi kemerdekaan mungkin akan terlambat dan sebagian golongan minoritas akan melepaskan diri dari negara yang akan dibentuk itu. Kemungkinan ketiga dan hal ini yang lebih penting, ialah adanya kenyataan tentang imbangan kekuatan politik dalam BPUPKI, sebagaimana telah dicacat di muka, yaitu bahwa hanya sekitar 20% suara dalam badan itu yang menyokong ide tentang sebuah negara Islam. Melihat kenyataan ini, boleh jadi Salim berfikir bahwa akan menjadi tidak demokratis, dan tidak realistis untuk memaksa yang 80% menerima pendirian yang 20%.[89]

Komentar Syafii Maarif tentang sikap Salim yang hanya diam di

tengah pandangan yang saling berbeda dalam masalah dasar negara tersebut tidak seluruhnya dapat dimengerti, khususnya tentang pernyataan Maarif yang mengatakan bahwa tuntutan golongan Islam tidak realistis. Ditinjau dari sudut ide, aspirasi apa saja yang berkembang di dalam forum resmi (di BPUPKI) dan dilakukan dengan cara-cara demokratis adalah absah-absah saja, termasuk tuntutan golongan Islam yang menginginkan dasar negara Islam. Persoalan kemudian diterima atau ditolak adalah soal lain. Kalau hanya karena komposisi keanggotaan golongan Islam di BPUPKI yang hanya berkisar 20% dikatakan tidak relaistis tidak seluruhnya dapat dibenarkan. Mungkin yang harus diper-soalkan dulu adalah sistem rekrutmen keanggotaannya itu. Jika rekrutmen keanggotaannya sendiri adalah tidak demokratis, bagaimana bisa dikatakan bahwa golongan Islam yang kebetulan kebagian jatah kursi 20% dituduh tidak demokratis dan tidak realistis. Tentu tuduhan ini juga kurang adil. Yang lebih rasional tentang diamnya Salim kemungkinan adalah bahwa ia tidak ingin menambah suasana perdebatan lebih hangat dengan komposisi keanggotaan yang tidak seimbang tersebut. Salim mungkin berfikir tidak ada gunanya memberikan advis dengan komposisi keanggotaan demikian, karena akan menambah keadaan menjadi lebih runyam.

Untuk menjembatani perbedaan tersebut, setelah sidang pertama selesai dibentuklah panitia kecil (panitia sembilan) yang terdiri dari: Soekarno, Mohammad Hatta, A.A, Maramis, Achmad Soebardjo, Muhammad Yamin. Kelima tokoh ini mewakili golongan sekuler. Sedangkan empat selebihnya: Abdul Kahar Muzakkir, Haji Agus Salim, Abdul Wahid Hasyim, dan Abikoesno adalah mewakili golongan Islami. Dari 9 orang anggota panitia ini, yang beragama Kristen hanya A.A. Maramis, selebihnya beragama Islam.

Setelah melalui jalan yang berliku-liku, diiringi dengan perdebatan-perdebatan yang cukup tegang dan panas, panitia kecil ini berhasil mencapai satu *modus vivendi* antara kelompok sekuler

di satu sisi dengan kelompok Islam di sisi yang lain. Preambul tersebut ditandatangani oleh kesembilan anggota pada tanggal 22 Juni 1945 di Jakarta. Kemudian dikenal dengan Piagam Jakarta (*The Jakarta Charter*), nama yang tampaknya pertama kali digunakan Yamin. Piagam Jakarta ini sebenarnya adalah sebuah preambul bagi konstitusi yang diajukan dalam sidang BPUPKI. Dalam piagam tersebut juga disepakati bahwa dasar negara Indonesia adalah Pancasila yang dalam sila pertamanya disebutkan "Ketuhanan dengan Kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya". Tuntutan golongan Islam lainnya ialah ditetapkan ketentuan bahwa kepala negara haruslah beragama Islam dan dicantumkan kalimat "kewajiban menjalankan syari'at Islam" di dalam konstitusi.[90]

Sidang selanjutnya dibentuklah PPKI yang terdiri dari 15 orang anggota. Dari jumlah tersebut wakil Islam hanya dua orang yaitu: Ki Bagus Hadikusumo, dan K.H.A. Wachid Hasyim. Komposisi yang tidak seimbang ini berakibat dibatalkannya semua tuntutan-tuntutan golongan Islam. Bahkan sehari setelah proklamasi kemerdekaan, tujuh kata dalam Piagam Jakarta dihapus-kan. Demikian juga kata "*Allah*" dalam mukadimah diganti dengan "Tuhan" dan kata mukadimah diubah menjadi pembukaan.[91] Perubahan-perubahan di atas dianggap oleh sebagian tokoh-tokoh Islam sebagai kekalahan politik wakil-wakil umat Islam.[92]

Golongan Islam pada akhirnya menerima perubahan-perubahan tersebut dengan beberapa alasan:

> Golongan Islam telah dilobby terlebih dahulu oleh Mohd. Hatta pada pagi harinya tanggal 18 Agustus sebelum diadakan sidang. Apalagi sebagai gantinya kata "Ketuhanan" ditam-bahkan dengan "Yang Maha Esa" yang menurut golongan Islam hal tersebut adalah nama lain dari tauhid dalam Islam. Sebab hanya Islamlah yang mengenal "Keesaan Tuhan (tauhid). Suhu politik sehari pasca proklamasi cukup tinggi, terutama di ibukota.

> Untuk itu mereka tidak ingin membuat lebih keruh lagi hanya disebabkan oleh perdebatan yang berkepanjangan yang dapat menyita waktu berhari-hari, padahal negara yang baru lahir itu membutuhkan konsti-tusi.Golongan Islam berharap bahwa setelah proklamasi segera diadakan pemilihan umum. Mereka sangat optimis dapat memenangkannya, karena mayoritas penduduk Indonesia adalah pemeluk Islam. Tambahan pula bahwa Soekarno sendiri menegaskan bahwa "nanti...dalam suasana yang lebih tenteram, kita tentu ...dapat membuat UUD yang lebih lengkap, lebih sempurna".[93]

Atas alasan-alasan tersebut dapat dimengerti mengapa golongan Islam tidak mempersoalkan perubahan itu. Mereka tidak mempermasalahkan lagi informasi yang diterima dari seorang Jepang itu yang datang menemui Hatta. Apalagi Hatta dalam pandangan golongan Islam sangat dihormati dan disegani. Namun dari persoalan ini bisa saja orang berandai-andai bahwa seandainya pihak Islam bersikeras untuk mempertahankan tujuh kata tersebut bisa jadi Bung Hatta tidak memiliki argumentasi yang kuat untuk menolaknya.[94]

Masih banyak pertanyaan-pertanyaan besar di sekitar perubahan "Piagam Jakarta" ini, antara lain adalah mengapa "Piagam Jakarta" yang dirumuskan dengan susah payah dan memeras otak dapat diubah oleh panitia kecil (PPKI) hanya dalam waktu beberapa menit saja? Kekuatan apakah di balik itu semua? Apa sebabnya Soekarno yang selama sidang-sidang dalam Badan Penyelidik dengan sangat serius mempertahankan "Piagam Jakarta" kemudian justeru mempelopori usaha untuk mengubahnya? Pertanyaan-pertanyaan tersebut tidak mudah untuk dijawab, dan ini memerlukan penelaahan yang lebih dalam. Persoalan disekitar perubahan"Piagam Jakarta" yang terkesan sangat buru-buru terhadap masalah yang sangat penting itu sangat kontoversial. Prawoto mengistilahkannya dengan "*historische vraag*" (pertanyaan sejarah).[95]

## Catatan Akhir:

[1]Marxisme sebagai ideologi masuk ke Indonesia awalnya dibawa oleh orang Belanda yang diketuai oleh H.J.F. Sneevliet. Tahun 1914 kelompok ini mendirikan ISDV (*Indische Sociaal Democratische Vereeniging* = Organisasi Sosial Demokrat Hindia Belanda) yang kemudian mengadakan infiltrasi ke dalam tubuh Sarekat Islam (SI). Tahun 1920 ISDV diubah menjadi PKI. Lihat Nagayumi Akira, *The Dawn of Indonesian Nationalism,* (Tokyo: Institute of Developing Economies, 1972), hlm. 91.

[2]Nasionalisme sebagai ideologi awalnya dirintis oleh Soekarno melalui organisasi yang didirikannya yang bernama Partai Nasional Indonesia (PNI) tahun 1927. Kemunculan partai ini sebagai respon terhadap kevakuman politik-intelektual yang ditinggalkan PKI setelah tahun 1927. Lihat Mohammad Hatta, *Portrait of a Patriot.* Edisi dan terjemahan Deliar Noer, (The Hague, Paris: Mouton Publishers, 1972).

[3]Nusantara merupakan nama lama bagi kepulauan yang tersebar dari Sabang sampai ke Merauke. Nama Indonesia sendiri sebagai nama politik mulai digunakan sejak awal abad XX. Tentang hal ini lebih lanjut lihat Anwar Harjono, *Perjalanan Politik Bangsa*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), hlm. 1, 18.

[4]Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 24.

[5]M.C. Rickles, *Sejarah Indonesia Modern*, alih bahasa Dharmono Hardjowidjono, (Yokyakarta: Gajahmada University Press, 1991), hlm. 3.

[6]*Ibid*., hlm. 3.

[7]Lihat A. Hasymi (Ed), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, (Bandung: Al-Maarif, 1989).

[8]Keterangan lebih rinci tentang teori-teori kedatangan Islam di Indonesia dapat dilihat dalam karya Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII*, *op. cit*., hlm. 23-59; Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam*, edisi Indonesia: Sejarah Dakwah Islam, alih bahasa, H.A. Nawawi Rambe, (Jakarta: Widjaya, 1981), hlm. 317-155; A. Hasymi (ed.,) *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, *op. cit.,*). Buku ini merupakan kumpulan makalah hasil seminar tentang sejarah masuknya Islam di Indonesia yang diadakan pada tahun 1981 di Aceh dan tahun 1963 di Medan. Bandingkan dengan literatur lain seprti S.Q. Fatimi, *Islam Comes to Malaysia*, (Singapura: Malaysia Sociological Research Institute, 1963); Syed Naquib Alatas, *Prelimenary Statemant on General Theory of Islamization of The Malay Indonesia Archipelago*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969); Uka Tjandrasasmita*, Masuk dan Perkembangan Islam di Indonesia dalam Hubungan dengan Asia Tenggara; Makalah dalam Seminar mengenai Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: Lembaga Penelitian IAIN Syarif Hidayatullah, 1986), hlm. 17-30.

[9]Azyumardi Azra "Akar-Akar Pembaruan Historis Pembaruan Islam di Indonesia, Neo Sufisme Abad ke-11-12 H/17-18 M", dalam Din Syamsuddin dan Bahtiar Effendy (ed), *Muhammadiyah, Kini & Esok*, (Jakarta: Panjimas, 1990), hlm. x.

[10]Taufik Abdullah dan Sharon Shiddique, pengantar buku Taufik Abdullah dan Sharon Shiddique, *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1980), hlm. 1.

[11]A.H. Jones, Islam di Dunia Melayu, sebuah survei penyelidikan dengan beberapa referensi kepada tafsir Al-Qur'an dalam Azyumardi Azra, Akar-Akar Pembaharuan Historis Pembaruan Islam di Indonesia, Neo Sufisme Bd XI, XII H/17-18 M, dalam Din Syamsuddin dan Bahtiar Effendy (Ed)., *Muhammadiyah, Kini, & Esok*, *op. cit.,* hlm. 1.

[12]*Ibid*.

[13]Taufik Abdullah dan Sharon Shiddique, Pengantar buku Taufik Abdullah dan Sharon Shiddique*, Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara,* (Jakarta: LP3ES, 1980), hlm. 73

[14]Uka Tjandrasasmita, (Ed.), *Sejarah Nasional Indonesia III,* (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984), hlm. 21

[15]Uka Tjandrasasmita, *Ibid.,* hlm. 22.

[16]*Ibid.*

[17]Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 122-123.

[18]Roeslan Abdulgani, *Sejarah Perkembangan Islam di Indonesia,* (Jakarta: Pustaka Antar Kota, 1983), hlm. 49.

[19]Dikutip oleh Anwar Harjono dalam bukunya, *Perjalanan Politik Bangsa Menoleh ke Belakang Menatap Masa Depan, op. cit.,* hlm. 7.

[20]*Ibid*., hlm. 9.

[21]Zaini Ahmad Noeh, "Kepustakaan Jawa Sebagai Sumber Sejarah Perkembangan Hukum Islam", dalam Amrullah dkk. (ed.) *Prospek Hukum Islam dalam Kerangka Pembangunan Hukum Nasional di Indonesia,* (Jakarta: PP IKAHA, 1994), hlm. 108.

[22]Karya yang khusus membahas perang Jawa ini dapat dilihat dalam karya-karya Peter Carey, antara lain: *Javanese Histories of Diponegoro: the Buku Kedhung Kebo, its Authorship and Historical Importance,* BKI 130-288, 1974; *Kaum Santri dan Perang Jawa*, (Oxford Pro Manuscripto, 1979; *Babad Dipanegara*, (Kuala Lumpur, 1981).

[23]Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, *op. cit*., hlm. 32.

[24]Karel A. Steenbrink, *Beberapa, Ibid.,* hlm. 34.

[25]*Ibid.,* hlm. 68.

[26]Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942,* (Jakarta: LP3ES, 1988), hlm. 8-9.

[27]Informasi yang khusus membahas di sekitar permasalahan pesantren ini dapat dilihat antara lain: M. Dawam Rahardjo*, Pergulatan Dunia Pesantren*, *Membangun dari Bawah,* (Jakarta: P3M, 1985); Dawam Rahardjo (Ed.), *Psantren dan Perubahan,* (Jakarta: LP3ES, 1974); Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial,* (Jakarta: P3M, 1986).

[28]Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante,* (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 55.

[29]Informasi tentang Muhammadiyah ini dapat dilihat antara lain dalam Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942,* (Jakarta: LP3ES, 1996). Sementara tentang latar belakang munculnya gerakan Muhammadiyah ini dapat dilihat dalam tulisan Hamka, "K.H.A. Dahlan dalam *Buku Periungatan 40 Tahun Muhammadiyah,* (Jakarta: t.p., 1952), hlm. 31-32.

[30]Deliar Noer,"Islam Politik: Mayoritas atau Minoritas?" dalam *Prisma*, no.8., 1988, hlm.4-6.

[31]Lihat Harry J. Benda, *op. cit*., hlm. 21.

[32]H.A. Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 13.

[33]Harry J. Benda, *The Crescent and the Rissing Sun, op. cit., hlm. 22-23; H.A. Suminto, Politik Islam Hindia Belanda*, hlm. 11.

[34]Gagasan politik Snouck Hugronje secara resmi menjadi gagasan pemerintah Hindia Belanda. Tetapi sejarah memperlihatkan bahwa tidak mungkin menghadapi Islam dengan titik tolak demikian.

[35]*Splitsing Theorie* artinya teori pemisahan. Menurut Kernkamp,pada dasarnya agama Islam tidak begitu jauh membedakan ketiga persoalan tersebut. Dalam tradisi Barat, masalah perkawinan dan waris termasuk dalam persoalan sosial-kemasyarakatan, tetapi orang Islam memandang bahwa masalah tersebut teramat penting dan dianggap masuk dalam masalah *ibâdah*. H.A. Aqib Suminto, *op. cit*., hlm.12.

[36]H.A. Aqib Suminto, *op. cit*., hlm. 43.

[37]Tentang lembaga hukum Islam misalnya, lihat Karel Stenbrink, *Bebe-rapa Aspek Tentang Islam di Indonesia abad XIX*, *op. cit.,* hlm. 213-225.

[38]Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1987), hlm. 21.

[39]Harry J.Benda, *Indonesian Islam Under The Japanese Occupation*, *op. cit*., hlm. 15.

[40]Deliar Noer, "Islam Politik: Mayoritas atau Minoritas?", dalam *Prisma*, no.8, 1988, *op. cit.,* hlm. 8.

[41]"Gerakan Tiga A" adalah Jepang Pemimpin Asia, Jepang Pelindung Asia, dan Jepang Cahaya Asia.

[42]Deliar Noer, *Partai Islam*, *op. cit*., hlm. 23.

[43]Benda, *op. cit*., hlm. 148-149.

[44]Kasman Singodimedjo dalam suatu wawancara dengan wartawan *Serial Media Dakwah*, no. 62 (Agustus, 1979), hlm. 7.

[45]Lihat Snouck Hugronje, "The Ideal of Association, 1911", dalam Chr.L.M. (Ed. & Trans)., *Indonesian Selected Documents on Colonialism and Nationalism, 1830-1942*, (Queensland: University of Queensland Press, 1977), hlm. 164.

[46]Kahin, *op. cit*., hlm. 134.

[47]Deliar Noer, *Partai Islam*, *op. cit*., hlm. 23.

[48]Ada beberapa faktor mengapa Jepang mengesahkan pendirian ormas-ormas Islam: (1) Untuk menggalang kekuatan massa dalam mem-bantu Jepang pada perang pasipik yang tidak menguntungkan Jepang. Dalam hal ini yang dapat diharapkan adalah peran ulama dalam organisasi Islam. (2) Dengan Pengesahan organisasi-organisasi Islam ini, Jepang dapat lebih mudah melakukan pengawasannya. (3) Pengakuan Jepang terhadap fungsi Putera dan *Jawa Hokokai* tidak mendapat dukungan secara penuh dari rakyat Indonesia, dan (4) Pihak Jepang kelihatannya ingin "menebus dosa" beberapa kesalahannya terhadap kalangan Islam seperti penghor-matan kepada kaisar Jepang dengan membungkukkan badan 90% ke arah Tokyo (*Sai Kairei*), menahan K.H. Hasyim Asy'ari selama empat bulan dan menutup beberapa madrasah dan pesantren selama beberapa bulan pada awal kedatangannya. Deliar Noer, *Partai Islam*, *op. cit*., hlm. 23-25.

[49]Benda, *op. cit*., hlm. 241-242.

[50]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982), hlm. 9-10.

[51]*Ibid*., hlm. 10.

[52]Serial Media Dakwah, No. 62, (Agustus 1979), hlm. 18-19.

[53]*Ibid*., hlm. 19.

[54]*Ibid*.

[55]M.A. Aziz, *Japan's Colonialism and Indonesia*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1955), hlm. 206. Karya Aziz tentang kolonialisme Jepang di Indonesia ini dapat dipandang sebagai sumbangan yang berharga karena dilakukan oleh seorang sarjana muslim dari negeri lain. Karya-karya sarjana muslim dari negeri lain tentang Indonesia masih merupakan sesuatu yang langka.

[56]Benda, *op. cit*., hlm. 239-241.

[57]Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, *op. cit*., hlm. 185.

[58]Dikutip dari Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam, Rekontruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986), hlm. 81.

[59]Kahin, *op. cit*., hlm. 138-139.

[60]*Ibid.*

[61]Istilah ini tidaklah menunjukkan bahwa orang-orang dalam kategori ini sebagai pribadi yang sekular tanpa perhatian dan pautan apapun dengan agama. Istilah ini dimaksudkan untuk menunjuk kepada mereka umat Islam, Kristen, dan lain-lain yang berpegang pada pemisahan tegas antara agama dan negara.

[62]Istilah ini dimaksudkan adalah untuk menunjuk para nasionalis yang komitmen pada pandangan bahwa negara dan masyarakat harus diatur oleh Islam sebagai agama dalam arti yang luas, bukan hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, melainkan juga hubungan antara sesama manusia, sikap manusia terhadap lingkungannya, alam, dan lain sebagainya.

[63]A.K. Pringgodigdo, *Sejarah Pergerakan Rakyat Indonesia*, (Jakarta: Dian Rakyat, 1967), hlm. 1.

[64]*Ibid*., hlm. 55-62 dan 105-144.

[65]Lihat Harun Nasution, *The Islamic State in Indonesia: The Rise of The Ideology, The Movement for Its Creation and the Theory of Masyumi*, (MA. Thesis, I.I.S. McGill University, Montreal, 1965), hlm. 117.

[66]Pringgodigdo, *Sejarah Pergerakan Rakyat Indonesia, op. cit*., hlm. 8.

[67]Mulanya dinamakan dengan Sarekat Dagang Islam (SDI).

[68]Lihat Nasution, *The Islamic State*, *op. cit.,* hlm. 1; Timur Jaylani, *The Sarekat Islam*, *op. cit.,* hlm. 25-27; M. Natsir, *Capita Selecta*, (Jakarta: Pendis, 1957), II, hlm. 124; Deliar Noer, *The Modernist*, *op. cit.,* hlm. 102.

[69]Harun Nasution, *The Islamic State*, *op. cit*., hlm. 1.

[70]Tokoh-tokoh yang terkenal di sini yang aktif dalam perlawanan terhadap kolonialisme Belanda dan Portuigis pada masa 1822-1905. Beberapa keterangan singkat dapat ditemukan dalam T.S.G. Mulia dan K.H. Hidding, *Ensiklopedia Indonesia*.

[71]Harun Nasution, *The Islamic State*, *op.cit*., hlm. 1.

[72]Lihat Kahin, *Nationalism*, *op. cit*., hlm. 11.

[73]Pringgodigdo, *Sejarah Pergerakan Rakyat Indonesia, op. cit.,* hlm. 124.

[74]*Ibid*., hlm. 35,40.

[75]*Ensiklopedia Indonesia*, artikel Permi, hlm. 1098.

[76]Pringgodigdo, *Sejarah Pergerakan Rakyat Indonesia, op. cit*., hlm.1.

[77]Lihat H. Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945, Sebuah Konsensus Nasional Tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1959*), (Jakarta: Gema Insani Press, 1977), hlm. 9.

[78]Soekarno (lahir 1901) adalah pendiri dan ketua umum PNI (1927) dan presiden republik Indonesia (1945-1966). Studi yang sangat membantu tentang Soekarno dalam bahasa Inggris antara lain: Dahm (lihat catatan kaki 68), J.D. Legge, *Sukarno: A Political Biograpy*, (London: Allen Lane The Penguine Press, 1972). Juga baca Sukarno; *An Autobiograpy as told to Cindy Adams*, (Indianapolis: Bobbs-Merril, 1965).

[79]M. Natsir (lahir 1908) adalah pemimpin PII (1938) dan ketua umum partai politik Masyumi (1952-1959), dan Perdana Mentri pertama negara kesatuan Republik Indonesia (1950). Juga menjabat ketua dewan dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), dan wakil Presiden Muchtamar al-A'la al-Islamy, dan salah seorang anggota majlis Ta'sisi organisasi Rabithah al-A'lam al-Islami. Pada tahun 1980 mendapat hadiah penghargaan international Raja Faisal atas jasanya dalam penghidmatan Islam.

[80]Keterangan lebih rinci mengenai perbedaan-perbedaan antara kedua kelompok tersebut lihat Deliar Noer, *The Modernist*, *op. cit*., hlm. 294, 279.

[81]Teks resmi deklarasi tersebut disiarkan dalam Asia Raya 8 September 2604 (1944), hlm. 1. Teks asli "Kelak pada kemudian hari", menurut Dahm, *Sukarno*, *op. cit.,* hlm. 276, catatan 2) janganlah diterjemahkan "*in the near future,*" B.R.O.G. Anderson, *Some Aspects of Indonesian Politics under the Japanese Occupation 1944-1945*, (Ithaca N.Y: Cornell University, 1961), hlm. 2. Atau bahkan "*in the very near future*", Kahin, *Nationalism*, *op. cit.,* hlm. 115. Dikutip dari ESA, *Piagam Jakarta*, *op. cit*., hlm. 15.

[82]H. Muhammad Yamin, *Pembahasan Undang-Undang Dasar Republik Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Prapanca, 1960), hlm. 239.

[83]*Ibid*.

[84]Muhammad Yamin (ed.), *Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar*, (Jakarta: Prapanca, 1959), hlm. 60-61. Buku dokumen ini memuat sebagian dari diskusi dalam sidang-sidang BPUPKI, tapi sayangnya Yamin tidak menyertakan semua pembicaraan penting dari para anggota, termasuk pidato panjang dari Ki Bagus Hadikusumo. PUI (Persatuan Umat Islam) adalah organisasi lokal ummat Islam di Jawa Barat. Dalam hal aliran, ia menganut Mazab Syafi'i, tapi dalam hal politik ia mengikut Masyumi.

[85]Prawoto Mangkusaswito, *Pertumbuhan Historis Rumus Dasar Negara dan Sebuah Projeksi*, (Jakarta: Hudaya, 1970), hlm. 11.

[86]Moh. Yamin, *Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar I-III*, (Jakarta: Jajasan Prapanca, 1959), hlm. 115.

[87]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante*, Jilid III, hlm. 35-36.

[88]Moh. Yamin, *Naskah Persiapan*, *op. cit*., hlm. 115.

[89]A. Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, *op. cit*., hlm. 103-104.

[90]Mengenai proses lahirnya Piagam Jakarta, literatur yang komprehensip adalah penelitian tesis MA. Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta*, *op. cit*., hlm. 29-68.

[91]Tentang proses penghapusan tujuh buah kata tersebut, antara lain periksa, Deliar Noer, *Partai Islam, op. cit*., hlm. 38-42., ESA, *Piagam Jakarta, op. cit*., B.J. Boland, *op. cit*., hlm. 42.

[92]Syafii Maarif, *op. cit*., hlm. 109.

[93]Deliar Noer, *Partai Islam*, *op. cit*., hlm. 41.

[94]Delier Noer, *Partai Islam, Ibid.*

[95]Literatur yang agak membantu untuk memahami persoalan di sekitar perubahan "Piagam Jakarta" ini dapat dilihat dalam ESA, *Piagam Jakarta*, *op. cit*., hlm. 45-62.

# BAB IV

# PEMILIHAN UMUM DAN PEMBENTUKAN KONSTITUANTE TAHUN 1955

Pemilihan Umum (PEMILU) telah berkembang menjadi isu yang sangat esensial dalam sistem politik hampir di setiap negara. Sejalan dengan semakin diterimanya demokrasi sebagai simbol peradaban dunia setelah berakhirnya Perang Dunia II,[1] pemilihan umum menjadi peristiwa yang mempresentasikan penegakan demokrasi. Tidak terkecuali negara-negara yang menganut sistem liberal, komunis, apartheid, Islam (Iran), dan rejim-rejim otoriter serta semi otoriter di negara-negara berkembang, telah melaksanakan pemilihan umum. Mereka berharap, dengan terselenggaranya pemilu, dunia luar mengetahui bahwa rakyat telah diikutsertakan dalam menentukan siapa yang berhak memerintah. Oleh karena itu, pemilu dalam perkembangannya tidak lagi sekedar berfungsi sebagai mekanisme penyangga demokrasi (bagi negara-negara yang benar-benar berkualitas dalam menyelenggarakan pemilu), dan instrumen pembenar bagi suatu pemerintahan (bagi negara-negara yang tidak dan kurang demokratis), tetapi juga telah menjadi semacam "ritus" politik yang berlaku universal.

## A. Pemilihan Umum I 1955

Rencana pelaksanaan Pemilu secara nasional diumumkan pemerintah pada tanggal 5 Oktober 1945. Kemudian dalam manifesto politik pemerintah yang dikeluarkan pada tanggal 1 November 1945 sebagai tindak lanjut maklumat No.X, maka pemilu bagi pemerintahan konstitusional secara eksplisit dijelaskan sebagai berikut: "Sedikit hari lagi kita akan mengadakan pemilihan umum sebagai bukti bahwa bagi kita, cita-cita dan dasar kerakyatan itu benar-benar dasar dan pedoman penghidupan masyarakat dan negara kita. Mungkin sebagai akibat pemilihan itu pemerintah akan berganti dan undang-undang dasar kita akan disempurnakan menurut kehendak rakyat kita yang terbanyak.[2]

Pelaksanaan tentang akan diadakannya pemilu ditetapkan dengan pengumuman pemerintah tanggal 3 November 1945. Pada tahun 1946 beberapa pemilihan umum daerah malah sudah diselenggarakan, yaitu di Kediri, dan Surakarta.[3] Pada awalnya pemilu direncanakan pada bulan Januari 1946 oleh Kabinet Sjahrir pertama.[4] Tahun 1948 Badan Pekerja KNIP selaku parlemen pada awal-awal Indonesia merdeka juga telah menyetujui undang-undang yang mengatur suatu sistem pemilihan umum tidak langsung berdasarkan perwakilan proporsional dan memberikan hak pilih kepada setiap warga negara yang telah berumur 18 tahun ke atas, namun akhirnya janji untuk menyelenggarakan pemilu nasional yang direncanakan akan berlangsung tahun 1946 itu gagal dilaksanakan karena negara sedang genting akibat kekacauan revolusi pisik.

Pemilihan umum untuk membentuk Konstituante dan badan perwakilan memang telah menjadi isu politik yang sangat penting dalam percaturan perpolitikan nasional pada masa-masa awal kemerdekaan Indonesia. Hal tersebut terbukti bahwa hampir setiap kabinet yang berkuasa menjadikan pemilihan umum sebagai program kerjanya. Kabinet Hatta (1949-1950) merencanakan penyelenggaraan pemilihan umum untuk membentuk Konstituante

terpilih yang berwenang menentukan bentuk negara federasi atau kesatuan. Namun demikian, dorongan yang kuat dari sebagian besar kekuatan politik untuk tetap menerima bentuk negara kesa-tuan, telah membatalkan pelaksanaan pemilihan umum.[5] Beberapa kabinet lain seperti kabinet Natsir, Sukiman, dan Wilopo yang mengajukan rencana Pemilu juga gagal.

Dari beberapa rencana dan pelaksanaan penyelenggaraan pemilihan umum yang diajukan oleh beberapa kabinet tersebut, dapat dilihat bahwa *political will* untuk mengadakan pemilihan umum sebenarnya sangat besar. Namun karena revolusi pisik, ditambah dengan penggarapannya dengan berbagai pandangan yang tidak sejalan, sulit untuk direalisasikan. Akibatnya adalah bahwa setelah suatu kabinet berkuasa, pemilihan umum tertunda-tunda tidak menentu. Oleh karena itu, dapat diduga bahwa sebagai respon terhadap gejala ini, pihak oposisi di dalam parlemen selalu menggunakan isu pemilihan umum sebagai "senjata" untuk melawan pemerintah yang sedang berkuasa. Pihak oposisi mengatakan bahwa pemerintah sengaja menunda-nunda pelaksanaan pemilihan umum.

Bila dilihat lebih jauh, masalah di balik penunda-nundaan pemilu tidaklah sesederhana seperti yang tampak di permukaan. Tampaknya tidak semua pihak serius dalam hal terlaksananya pemilihan umum. Bahkan tidak sedikit dari mereka yang pasimis terhadap manfaat pemilu. Mereka memperkirakan bahwa bila pemilu jadi dilaksanakan, maka akan timbul hal-hal yang luar biasa yang tidak diperkirakan sebelumnya. Alasan pihak-pihak yang tidak menyukai terlaksananya pemilihan umum adalah bahwa dalam suasana yang masih diliputi ketidakstabilan sosial politik, mayoritas rakyat yang masih buta huruf, dan buta politik, pemilihan umum selain tidak akan berkualitas dan mendapatkan hasil yang diharapkan, juga dikhawatirkan semakin memperburuk keadaan. Pihak lain berasumsi bahwa bila pemilihan umum jadi dilaksanakan, hasilnya akan menguntungkan pihak-pihak tertentu, terutama bagi pihak yang posisi ekonomi maupun

politiknya dengan ber-bagai cara dapat mempengaruhi massa. Kalau ini terjadi, maka rekrutmen anggota Konstituante sebagai badan yang sah pembuat konstitusi dan membentuk Dewan Perwakilan Rakyat yang benar-benar berkualitas tidak bisa tercapai seperti yang diharapkan. bahkan, bisa jadi mutunya lebih rendah dari anggota parlemen sementara RI yang ada sekarang ini.[6]

Hal yang sama diungkapkan oleh Feith ketika memberikan komentar tentang mengapa anggota parlemen begitu rendah kemampuan politiknya terhadap pemilihan umum. Menurutnya hal tersebut disebabkan empat faktor:

> Pertama, banyak di antara anggota parlemen yang mendapatkan kursi karena situasi yang belum normal setelah revolusi (revolusi kemerdekaan 1945-1949). Mereka sadar bahwa apabila pemilihan umum diselenggarakan, mereka akan terdepak ke luar dari jabatannya tersebut. Kelompok ini bukan hanya terdiri dari golongan independen anggota partai-partai kecil, tetapi juga dari kalangan partai-partai besar yang merasa kurang *mendapat* "restu" dari pimpinan partainya. Kedua, adanya kekhawatiran bahwa pemilihan umum akan menggeser negara ke kanan, yakni ke dalam penguasaan partai-partai Islam. Kekhawatiran itu terutama menghinggapi partai nasional Indonesia yang berasumsi bahwa pemilihan umum pasti akan mengurangi kekuasaannya. Kekhawatiran ini sebenarnya tidak mengada-ada, karena hasil pemilihan dari tingkat daerah yang telah diselenggara-kan, menunjukkan adanya akan hal itu. Ketiga, sistem pemilihan umum yang konsisten dengan undang-undang dasar sementara 1950 akan menghasilkan perwakilan yang lemah bagi daerah-daerah diluar Jawa. Keempat, bila pemilihan umum diselenggarakan ada kekhawatiran akan munculnya partai-partai politik tertentu yang menjadi terlalu besar, sehingga tidak dapat tidak akan menggilas partai-partai menengah dan kecil.[7]

Beranjak dari persoalan-persoalan di atas, akhirnya sejak tahun 1945 sampai dengan tahun 1952 pemilihan umum hanya menjadi isu politik daripada suatu program politik. Herbert Feith memberi istilah pemilihan umum pada masa-masa periode tersebut sebagai permainan *ping-pong* antara kabinet dan parlemen.[8] Hal tersebut didasarkan pada kenyataan bahwa setiap rancangan undang-undang tentang pemilihan umum yang diajukan oleh kabinet selalu ditolak oleh parlemen. Sebaliknya, parlemen sendiri tidak mempunyai cukup inisiatif untuk merumuskan suatu rancangan undang-undang yang dimaksud. Sementara itu, adanya kekhawatiran yang cukup besar, baik di tubuh kabinet sendiri, partai-partai politik (termasuk sejumlah partai yang memerintah), maupun di kalangan anggota parlemen, semakin mempersempit kemungkinan dirumuskan dan disahkannya suatu rancangan undang-undang tentang pemilihan umum tersebut.

Dalam suasana seperti itu terjadi pula suatu peristiwa penting yang terkenal dengan peristiwa 17 Oktober 1952.[9] Peristiwa 17 Oktober 1952 adalah meletusnya demonstrasi besar-besaran yang diduga digerakkan oleh militer sebagai akibat konflik di tubuh militer. Peristiwa tersebut diawali oleh kondisi perekonomian Indonesia yang cukup suram, khususnya tahun-tahun 1951-1952. Komoditi karet sebagai produk unggulan eksport dan sebagai penghasil devisa terbesar mengalami penurunan harga. Kondisi ini mendorong kabinet Wilopo yang sedang berkuasa mengambil kebijakan efisiensi yang sangat ketat. Salah satu bentuk implementasi efisiensi yang ditempuh pemerintah pada waktu itu adalah mengadakan rasionalisasi sistem kepegawaian, baik di kalangan sipil maupun di kalangan militer. Di tubuh militer misalnya, direncanakan pengurangan personil sebanyak 60.000 orang, jumlah yang sama juga terjadi di kalangan pegawai sipil. Situasi ini menimbulkan ketidakpuasan di kalangan militer. Bahkan kegusaran semakin bertambah ketika pertengahan tahun 1952 pemerintah memutuskan lagi untuk mempensiunkan 80.000 tentara dari 200.000 tentara yang ada. Presiden Soekarno sendiri

ikut prihatin terhadap masalah ini, karena dianggap mengurangi pengaruhnya di mata militer. Untuk itu, Soekarno menolak usaha penutupan Akademi Chandradimuka di Bandung yang dipimpin oleh Kolonel Bambang Supeno.[10]

Penutupan lembaga pendidikan militer tersebut terkait dengan tuntutan Bambang Supeno sebelumnya agar kolonel A.H. Nasution diganti. Ia mendekati Soekarno dan mengumpulkan tanda tangan beberapa orang panglima untuk mendukung tuntutannya itu. Langkahnya ini ditentang oleh May. Jend. Simatupang dan sebagai imbangannya iapun melakukan hal yang sama serta menuntut pertanggungjawaban Supeno. Krisis di kalangan militer ini kemudian menjadi perdebatan yang cukup hangat di kalangan parlemen yang akhirnya melahirkan tiga mosi parlemen yang menuntut agar dilakukan peninjauan kembali terhadap organisasi dalam pimpinan militer.[11]

Akhirnya parlemen menerima mosi Manai Sophiaan setelah melakukan pemungutan suara 16 Oktober 1952. Akan tetapi mosi ini ditolak oleh Menteri Pertahanan dan Militer karena dianggap campur tangan yang terlalu jauh terhadap militer. Ketegangan pun memuncak, tepatnya 17 Oktober 1952 peristiwa yang cukup menggemparkan seluruh tanah air pun terjadi. Sekitar 5000 masa sipil dan militer berdemonstrasi menuntut dibubarkannya parlemen dan dewan perwakilan rakyat sementara (DPRS) serta tuntutan agar segera diadakan pemilihan umum.

Menurut para pengamat politik waktu itu, peristiwa ini cukup menentukan dan sekaligus menjadi titik puncak dari semua pertikaian di sekitar masalah pemilihan umum. Setelah peristiwa tersebut, isu pemilihan umum yang sebelumnya hanya menjadi permainan pingpong dan saling lempar tanggungjawab antara kabinet dan parlemen, kemudian berbalik, sehingga jadi atau tidaknya penyelenggaraan pemilihan umum menjadi semacam "taruhan" bagi setiap kabinet

yang mendapat kepercayaan untuk mengatur jalannya pemerintahan negara pada waktu itu. Selain itu, pemilihan umum juga menjadi taruhan bagi tetap berlangsungnya atau runtuhnya suatu kabinet yang sedang memerintah.

Sejalan dengan itu, peristiwa 17 Oktober tersebut walaupun semakin mempersulit kabinet Wilopo, ternyata kabinet yang berkuasa ini sempat mengambil keputusan resmi. Untuk mempercepat pemilian umum bagi anggota dewan Konstituante, dan Dewan Perwakilan Rakyat tanggal 21 Oktober 1952. Empat hari kemudian rancangan undang-undang pemilihan umum diserahkan ke parlemen dan disahkan pada tanggal 4 april 1953 menjadi undang-undang pemilihan umum setelah melalui diskusi yang mendalam.

Dari aspek kronologi perjalanan penyelenggaraan pemilian umum, peristiwa 17 Oktober 1952 dapat dipandang sebagai peristiwa fundamental yang mendorong pembicaraan tentang penyelenggaraan pemilihan umum di Indonesia. Dalam hal ini Herbert Feith mengatakan:[12] "*It was the Oktober 17 affairs which put an end to the cabinet-parlement "ping-pong" and provided the momentum for a determined effort to move toward election. After Oktober 17 "early elections" was a political symbol to which all parties were obliged to accord respect*". (Peristiwa 17 Oktober telah meng-akhiri isu pemilihan umum yang sebelumnya hanya sebagai permainan ping-pong antara kabinet dan parlemen, kemudian mendorong usaha-usaha ke arah pemilihan umum. Setelah peristiwa tersebut seluruh partai-partai mengarahkan perhatiannya kepada pelaksanaan pemilu dengan lebih cepat. *pen)*.

Kabinet Wilopo berhasil mempersiapkan rancangan undang-undang pemilihan umum dan mengesahkannya menjadi undang-undang. Namun sangat disayangkan karena kabinet ini harus mengakhiri tugasnya sebelum pemilihan umum dilaksanakan. Kabinet sesudahnya, kabinet Alisastroamidjojo juga mengalami nasib yang sama, karena ketika pemilihan umum dilaksanakan, kendali

pemerintahan sudah berada di tangan kabinet Burhanuddin Harahap.

Pemilihan umum nasional pertama setelah Indonesia merdeka baru dilaksanakan pada tanggal 29 September 1955 setelah melalui proses yang demikian panjang dan melelahkan. Kampanye pemilu mulai dilaksanakan pada bulan pertama 1953. Sedangkan pendaftaran pemilihan dimulai pada bulan Mei 1954 dan selesai pada bulan November 1954, dengan mencatat 43.104.464 orang yang mempunyai hak pilih.[13]

Pemilu untuk membentuk badan perwakilan berlangsung pada tanggal 29 September 1955, dan untuk membentuk Konstituante berlangsung pada tanggal 15 Desember 1955 di bawah kabinet Burhanuddin Harahap (Masyumi). Tingkat partisipasi masyarakatpun sangat tinggi. Ini dibuktikan bahwa 91, 54% rakyat yang turut memberi suara. Dari jumlah tersebut 87, 65% dinyatakan sah. Sebanyak 2,5% dinyatakan meninggal 12-17 bulan antara waktu pendaftaran dan saat pemilihan umum. Dengan demikian berarti hanya 6% dari pemilih terdaftar yang tidak menggunakan hak pilih. Jumlah 6% ini termasuk banyak orang dari daerah yang mendapat ancaman dari para pemberontak, orang-orang lanjut usia, orang yang sakit, dan orang-orang yang mengalami hambatan transportasi serta termasuk orang yang tidak mengetahui prosedur memilih bagi orang yang tidak dapat hadir.[14] Tentang tingginya tingkat partisipasi rakyat dalam pemilu tersebut, Feith menyimpulkan: "Dapat dikatakan bahwa pemilih yang berasal dari desa turut serta dalam pemilihan umum karena pilihan sadar…Tidak ada keterangan lain yang dapat menjelaskan besarnya gairah yang ditunjukkan pemilih-pemilih yang berasal dari desa terhadap pemilihan umum atau kegembiraan yang menyerupai rasa gembira keagamaan yang dialami oleh banyak orang dalam menjalankan hak pilihnya ini."[15]

Dengan demikian pemilu tahun 1955 dilihat dari partisipasi rakyat menunjukkan aspek-aspek positip. Sebaliknya aspek-aspek

negatifnya tentu saja ada. Misalnya, karena lama dan tingginya intensitas kampanye secara besar-besaran yang dimulai sejak bulan pertama tahun 1953 sampai berlangsungnya pelaksanaan pemilu (lebih kurang tiga tahun) menimbulkan perkembangan-perkembangan yang kurang baik, seperti meningkatnya suhu politik. Ditambah dengan gelombang rapat raksasa, semakin mem-perburuk keadaan. Keadaan ini semakin parah akibat pidato presiden Soekarno di Amuntai (Kalimantan): "Negara yang ingin kita susun dan yang kita ingini ialah negara nasional yang meliputi seluruh Indonesia. Kalau kita dirikan negara berdasarkan Islam, maka banyak daerah-daerah yang penduduknya tidak beragama Islam akan melepaskan diri, misalnya Maluku, Bali, Flores, Timor, Kai, dan juga Irian Barat yang belum masuk wilayah Indonesia tidak akan mau ikut dalam republik".[16]

Pernyataan Soekarno ini mendapat kecaman dari tokoh-tokoh Islam. Isa Anshari misalnya menganggapnya sebagai pidato yang tidak demokratis dan tidak konstitusional dan berlawanan dengan ideologi Islam yang dianut oleh sebahagian besar warga negara Indonesia. Kecaman yang demikian tajam dari kalangan Islam ini dapat difahami karena Soekarno sebagai seorang presiden, sebenarnya tidaklah layak berbicara di depan umum sedemikian rupa. Soekarno telah membuat satu tindakan ikut campur yang demikian dalam yang tidak seharusnya ia lakukan. Di sisi lain, substansi pembicaraan Soekarno adalah menyangkut hal yang cukup mendasar dan sangat sensitif. Apalagi diucapkan di tengah suasana kampanye yang demikian panas, tentu saja tidak bisa dipungkiri bahwa pidatonya ini akan dapat mempengaruhi opini publik, seperti yang tampak dalam Konsti-tuante di mana perdebatan-perdebatan di sekitar dasar negara ini merupakan substansi yang paling alot dan melelahkan. Perde-batan yang cukup alot ini dapat dipandang sebagai salah satu akibat dari pernyataan Soekarno di Amuntai.

Dari sisi peluang, pernyataan Soekarno ini dipandang oleh tokoh-tokoh Islam menepiskan harapan mereka untuk menjadikan Islam agar lebih berperan dalam negara, setelah sebelumnya sejak mereka meminimalkan peran Islam dalam negara demi kelanggengan kemerdekaan, seperti tampak kesediaan mereka untuk menghapuskan tujuh buah kata dalam "Piagam Jakarta". Dengan demikian, dalam pandangan golongan Islam terdapat kesan bahwa Soekarno justeru memperkeruh suasana pemilu. Kondisi demikian pada akhirnya mengganggu target golongan Islam yang berobsesi memenangkan pemilu.

Sementara itu, sebagian tokoh PNI mendukung Soekarno termasuk kelompok Partai Komunis Indonesia (PKI). Mereka menuduh bahwa golongan Islam ingin menang sendiri serta meng-khawatirkan akan berdirinya negara yang berdasarkan agama. Tuduhan-tuduhan yang diarahkan kepada tokoh-tokoh Islam ini sebenarnya tidak beralasan. Karena dengan penggabungan seluruh partai-partai non-Islam yang jumlahnya lebih besar tersebut, keinginan-keinginan eksklusif partai-partai Islam akan dengan mudah dapat digagalkan.

Menghadapi tuduhan-tuduhan tersebut, sekali lagi Isa Anshari tampil dengan mengulangi tuntutannya supaya pidato presiden tersebut dicabut kembali. Menurut Anshari bahwa pidato tersebut malah membantu Darul Islam karena menutup pintu terhadap usaha-usaha melalui saluran-saluran parlementer.[17] Kontroversi ideologis yang tajam ini berlangsung hingga pemilihan umum dan berlanjut di dalam Konstituante.

Pemilihan umum tersebut diikuti oleh 34 partai. Terdiri dari 4 partai besar (PNI, Masyumi, NU, dan PKI) serta berbagai macam partai kecil. Berdasarkan hasil pemilihan umum tahun 1955 ini dapat djelaskan sebagai berikut: jumlah kursi yang diperoleh PNI mengalami peningkatan, yaitu dari 42 kursi yang diperoleh di DPRS, menjadi 57 kursi di DPR hasil pemilu. Masyumi juga mengalami

penambahan jumlah kursi, dari 44 kursi di DPRS naik menjadi 57 kursi di DPR. PKI mengalami jumlah kursi yang cukup signifikan, dari 17 kursi yang diperoleh di DPRS, naik menjadi 39 kursi di DPR. Hal yang sama juga dialami oleh NU, dari 8 kursi yang diperoleh di DPRS, menjadi 45 kursi di DPR, suatu kenaikan yang fantastik.

Hasil pemilihan umum ini tidak memuaskan semua pihak, khususnya Masyumi dan PNI yang sangat berambisi untuk menang. Karena tidak satu partaipun yang memperoleh suara mayoritas (menang mutlak). Barangkali pihak yang merasa sangat kecewa adalah kabinet Burhanuddin Harahap (Masyumi) sebagai kabinet yang berkuasa. Karena NU yang sudah keluar dari Masyumi akibat konplik yang sangat tajam, tidak bisa diharapkan untuk berkoalisi dengan NU yang justeru melirik PNI sebagai mitra koalisinya. Ini berarti bahwa kabinet yang berkuasa hanya menunggu kehancurannya dan selanjutnya menyerahkan mandatnya kepada DPR hasil pemilihan umum. Hasil pemilihan umum ini semakin mempertegas polarisasi antara partai-partai non agama dengan partai-partai yang berazaskan agama (Islam). Yang menarik dari fenomena pemilu ini adalah bahwa gabungan partai non agama di Jawa lebih kuat dari partai Islam. Sebaliknya di luar Jawa gabungan partai-partai Islam lebih kuat daripada gabungan partai-partai non agama.[18] Namun yang jelas secara keseluruhan gabungan dari partai partai Islam (Masyumi, NU, dan partai-partai kecil lainnya) hanya memperoleh 43,7% suara. PNI yang mewakili aliran sekuler memperoleh 22,3%, dan PKI yang mewakili aliran Marxis memperoleh 15,4% suara.

**Tabel 1**
**Hasil Pemilu 1955**

| Nama Partai | Jumlah Suara | Persentase | Kursi Parlemen |
|---|---|---|---|
| PNI | 8.434.653 | 22,3% | 57 |
| Masyumi | 7.903.886 | 20,3% | 57 |
| NU | 6.955.141 | 18,4% | 45 |
| PKI | 6.176.913 | 16,4% | 39 |
| Lain-Lain | 8.314.705 | 22,0% | 59 |
| Total | --- | 100,00% | 257 |

Sumber: Data diolah dari Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, (Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1962), hlm. 434-435.

Hasil pemilu 1955 seperti tampak pada tabel di atas mau tidak mau memaksa kabinet Burhanuddin Harahap (Masyumi) yang sedang berkuasa mundur, karena suara yang diperoleh tidak mencapai mayoritas. Namun, sekalipun tidak mencapai mayoritas karena suara yang diperoleh cukup banyak, kabinet ini berhak diikutsertakan dalam pembentukan kabinet selanjutnya. Berdasarkan perimbangan suara yang diperoleh tersebut, satu-satunya jalan untuk membentuk kabinet adalah berkoalisi dengan partai lainnya yang juga memperoleh suara yang banyak**.**

Berdasarkan hasil pemilu itu pula, terbentuklah kabinet gabungan yang terdiri dari Kabinet Alisastroamidjojo, Kabinet Muhammad Roem, dan Kabinet Idam Khalid (PNI, Masyumi, dan NU). PKI tidak diikutsertakan dalam kabinet sekalipun berdasarkan suara yang diperoleh ia pantas masuk. Hal itu karena Masyumi dan NU menolaknya dengan alasan perbedaan ideologi. Kabinet ini mendapat dukungan kuat dalam parlemen, yaitu dengan mayoritas mutlak, kecuali PKI. Ditinjau dari sudut pandangan aliran ideologi, kabinet ini mewakili dua aliran besar dalam masyarakat Indonesia;

Islam dan sekuler. Ironisnya, kabinet ini tidak bertahan lama, karena antara Masyumi dengan partai-partai lainnya seringkali berbeda visi dalam menghadapi isu-isu politik penting.

Faktor lain yang menyebabkan jatuhnya kabinet ini adalah sikap oposisi dari Presiden Soekarno sejak awal pembentukannya, karena ia menginginkan PKI diikutsertakan dalam kabinet tersebut. Soekarno berkata kepada Alisastroamidjojo yang duduk sebagai formatur: "Sebagai formatur, anda telah bersikap tidak adil terhadap PKI. Mengapa anda tidak memasukkan sebuah partai yang demikian besar yang mengantongi suara lebih dari enam juta! itu tidak adil!". Ali menjawab. "Ini terjadi karena Masyumi dan NU menolaknya dan bahkan menentang para simpatisannya."[19] Tetapi akhirnya Soekarno menerima susunan kabinet bentukan Ali, setelah formatur mengancam akan mengembalikan mandat.

Setelah jatuhnya kabinet koalisi Ali-Roem, Idham, pada bulan Maret 1957, peranan partai-partai di panggung politik kontemporer Indonesia mengalami titik penurunan yang cukup drastis. Harapan rakyat yang demikian besar terhadap kabinet ini ternyata tinggal harapan belaka. Menjelang periode Demokrasi Terpimpin (1959-1965), sejarah Indonesia modern memasuki babak transisi setelah gagalnya demokrasi parlementer. Selama masa transisi ini kekuatan-kekuatan politik Indonesia memin-dahkan orientasi politiknya dari politik praktis kepada perjuangan ideologi tentang dasar negara dalam majelis Konstituante. Untuk itu, bahasan selanjutnya akan diungkap tentang perjuangan ideologi ini, yang dimulai dari proses terbentuknya Konstituante dan yang terkait dengan itu.

## B. Pembentukan Konstituante

Jika pada pemilu 29 September untuk membentuk badan perwakilan menunjukkan tingkat partisipasi rakyat yang sangat tinggi, maka pemilu tanggal 15 Desember untuk membentuk

badan Konstituante memperlihatkan hal yang tidak jauh berbeda. Barangkali hanya sedikit di bawah pemilu untuk membentuk badan perwakilan. Herbert Feith menilai bahwa hampir 90% dari seluruh pemilih yang terdaftar memberikan suara mereka, hanya kurang 2,21% dari pemilu pertama. Pengurangan ini terjadi di kalangan penduduk perkotaan, sedangkan untuk daerah pedesaan hampir tidak terjadi pengurangan.[20]

Pemilihan umum untuk membentuk dewan perwakilan rakyat yang dilaksanakan tanggal 29 September 1955 memiliki makna esensial dan strategis, karena ia akan membentuk pemerintahan parlementer menurut Undang-Undang Dasar Sementara 1950. Sedangkan Konstituante mempunyai tugas sekali pakai, yaitu untuk membentuk undang-undang dasar yang daya lakunya definitif.[21] Hasil pemilihan umum tahun 1955 seperti pada penjelasan di atas adalah memperebutkan 257 kursi di parlemen. Kemudian kursi yang didapat untuk majelis Konstituante rata-rata menjadi dua kali lipat, karena jumlah anggota majelis ini dua kali jumlah anggota parlemen. Dengan demikian berarti jumlah kursi yang ada di majelis Konstituante adalah berjumlah 514 kursi.

Sebanyak tiga kelompok yang masing-masing mendukung falsafah negara tertentu memperebutkan kursi yang tersedia di majelis Konstituante yang berjumlah 514. Kelompok pertama adalah golongan Pancasila yang mengajukan Pancasila sebagai dasar negara. Kelompok kedua adalah golongan Islam yang mengajukan Islam sebagai dasar negara. Kelompok ketiga adalah golongan sosial-ekonomi yang mengajukan ekonomi sosialis dan demokrasi sesuai dengan pasal 33 dan Pasal 1 dari UUD 1945 sebagai dasar negara.

Partai-Partai Islam di dalam majelis Konstituante memperoleh 230 kursi, partai-partai lainnya memperoleh 286 kursi. Uraian lebih rinci tentang perolehan kursi di majelis Konstituante ini dapat dilihat pada tabel berikut:

**Tabel 2**

**Perolehan Kursi Tiga Kelompok Ideologi di Konstituante**[22]

| No. | Nama Fraksi | Jumlah Kursi |
|---|---|---|
| **I.** | **Kelompok Pancasila** | |
| 1. | PNI (Partai Nasional Indonesia) | 119 |
| 2. | PKI (Partai Komunis Indonesia) | 60 |
| 3. | Republik Proklamasi | 20 |
| 4. | Parkindo (Partai Kristen Indonesia) | 16 |
| 5. | Partai Katolik | 10 |
| 6. | PSI (Partai Sosialis Indonesia) | 10 |
| 7. | IPKI (Ikatan Pendukung Kemerdekaan Indonesia) | 8 |
| 8. | PRN (Partai Rakyat Indonesia) | 3 |
| 9. | P3RI (Persatuan Pegawai Polisi Republik Indonesia) | 3 |
| 10. | Partai Persatuan Daya | 3 |
| 11. | GPPS (Gerakan Pembela Pancasila) | 2 |
| 12. | PRI (Partai Rakyat Indonesia) | 2 |
| 13. | Baperki | 2 |
| 14. | PRIM (Partai Republik Indonesia Merdeka) | 2 |
| 15. | PIR (Persatuan Indonesia Raya-Wongsonegoro) | 2 |
| 16. | PIR (Persatuan Indonesia Raya-Hazairin) | 2 |
| 17. | Gerinda | 2 |
| 18. | PRD (Persatuan Rakyat Desa) | 1 |
| 19. | R. Soedjono Prawirosoedarso | 1 |
| 20. | Gerakan Banteng Republik Indonesia) | 1 |
| 21. | PartaiTani Indonesia | 1 |
| 22. | Radja Kaprabonan | 1 |
| 23. | PIR (Nusa Tengara Barat - Lombok) | 1 |
| 24. | Permai | 2 |

| | | |
|---|---|---|
| | **Jumlah** | **274** |
| **II.** | **Kelompok Islam** | |
| 1. | Masyumi (*Majelis* Syuro Muslimin Indonesia) | 112 |
| 2. | NU (Nahdatul Ulama) | 91 |
| 3. | PSII (Partai Sarekat Islam Indonesia) | 16 |
| 4. | Perti (Persatuan Tarbiyah Islamiyah) | 7 |
| 5. | PPTI | 1 |
| 6. | Gerakan PilihanSunda | 1 |
| 7. | Pusat Penggerak Pencalonan L.E. Idrus Effendi-Sulawesi Tenggara | 1 |
| | **Jumlah** | **230** |
| **III.** | **Kelompok Sosial Ekonomi** | |
| 1. | Partai Buruh | 5 |
| 2. | Partai Murba | 4 |
| 3. | Acoma | 1 |
| | **Jumlah** | **10** |

Bila dilihat lebih lanjut, maka jumlah anggota yang dipilih dalam pemilu 1955 yang demikian banyak terdiri dari anggota partai politik, golongan, dan aliran. Partai-partai politik yang tampil merupakan partai yang telah mapan seperti PNI, Masyumi, PKI, PSI, Parkindo, dan partai Katolik. Sedangkan kontestan pemilu yang tergolong bukan partai politik dapat dibagi menjadi beberapa golongan yang mewakili kepentingan-kepentingan tertentu.

P3RI yang mewakili Polisi, Baperki yang mewakili minoritas Cina, dan golongan ideologis seperti GPPS adalah dibentuk untuk membela Pancasila. Republik Proklamasi yang terdiri atas orang-orang yang berpandangan kiri yang bukan Komunis bahkan dimasukkan dalam daftar PKI dalam pemilu dan memisahkan dirinya kembali tak lama sesudah pemilihan umum. IPKI dibentuk tahun 1954 untuk turut serta dalam pemilu oleh perwira-perwira angkatan bersenjata. Calon

utamanya di beberapa daerah adalah Nasution, mantan Kepala Staf Angkatan Darat yang ketika itu dibebaskan untuk sementara dari tugas aktif sesudah peristiwa 17 Oktober 1952, dan diangkat kembali untuk menduduki posisi semula tidak lama sesudah pemilu. Permai Gerinda, dan R. Soedjono Prawirosoedarso menganut aliran mistik Jawa dan basis kekuatannya berada di Jawa. Permai yang usianya paling tua, dikaitkan dengan partai komunis. Gerinda merupakan organisasi lama yang terdiri atas para priyayi Yokyakarta. R. Soedjono yang sudah berumur 80-an adalah guru kebatinan dari Madiun.

Ada juga kelompok-kelompok yang terbentuk di sekitar perorangan seperti Radja Kaprabonan dan L.E. Id. Effendi. Acoma (Angkatan Komunis Muda) meskipun menyebut-nyebut komunisme, secara politis lebih dekat dengan Partai Murba dan agak jauh dari PKI.[23] Aliran-aliran pemikiran merupakan filsafat hidup atau ideologi politik yang dianut partai-partai politik atau golongan pada waktu itu.

Selain 514 wakil partai politik dan kelompok yang ada di Konstituante yang dipilih melalui pemilu, ada juga 30 orang wakil golongan minoritas, terdiri atas 12 wakil keturunan Cina, 12 wakil golongan Indo-Eropa, dan 6 orang mewakili wilayah yang masih diduduki Belanda, yaitu Irian Barat, yang kesemuanya termasuk ke dalam kelompok Pancasila. Jika diperhitungkan jumlah kursi dan sikap ideologis, dapat diduga dari semula bahwa tidak satupun diantara golongan-golongan itu dapat meraih suara mayoritas dua pertiga (360 kursi) yang diperlukan untuk memenangkan ideologi mereka sebagai dasar negara.[24]

Dengan demikian, kekuatan dalam tubuh Konstituante tersebut menjadi cukup berimbang, karena tidak satu pihakpun, baik blok Islam maupun blok sekuler yang dapat menggolkan ideologi dasar negara yang mereka usulkan. Berdasarkan UUDS 1950 yang juga mengatur pemilihan umum itu, suatu undang-undang baru menjadi

sah bilamana rancangannya disetujui oleh paling tidak 2/3 dari anggota yang hadir dalam rapat. Namun demikian perdebatan-perdebatan tentang masalah dasar negara berlangsung dalam tempo yang sangat tinggi dan cukup melelahkan, sampai pada akhirnya Konstituante dibubarkan oleh presiden Soekarno pada bulan Juli 1959 dalam usahanya menciptakan tatanan politik baru yang kemudian dikenal dengan sebutan Demokrasi Terpimpin.

Konstituante sebagai badan resmi yang dipilih rakyat dalam pembuatan konstitusi diatur dalam Pasal 134, 136, dan 137 UUD 1950. Pasal 134 berbunyi: "*Konstituante (sidang pembuat undang-undang Dasar) bersama-sama dengan pemerintah selekas-lekasnya menetapkan Undang-Undang Dasar Republik Indonesia yang akan menggantikan undang-undang dasar sementara ini*." Konstituante selanjutnya dalam menyusun Peraturan Tata Tertib Konstituante (PTTK) menentukan organ-organnya sebagai berikut: (i) Sidang Pleno; (ii) Pemimpin, yakni ketua dan wakil-wakil ketua; (iii) Panitia Persiapan Konstitusi; (iv) Komisi-komisi konstitusi; (v) Panitia musyawarah; (vi) Panitia rumah tangga; (vii) Panitia-panitia lain (sebagaimana dimaksud dalam pasal 40) (2) PTTK; dan (viii) Sekretariat.[25] Komposisi struktur badan Konstituante secara lengkap dapat dilihat dalam lampiran. Di sini hanya dijelaskan beberapa bagian badan Konstituante yang memiliki relevansi dengan topik yang dibahas dengan harapan dapat lebih memperjelas permasalahan yang akan dibahas.

Sidang Pleno ini merupakan badan tertinggi Konstituante yang membuat keputusan mengenai rancangan undang-undang dasar dan hal-hal yang berkaitan dengannya. Badan-badan lainnya hanyalah merupakan bagian dari sidang pleno dan berada di bawahnya. Sidang ini harus diadakan sekurang-kurangnya dua kali dalam satu tahun dan harus diadakan apabila dianggap perlu oleh panitia persiapan konstitusi, atau atas permintaan tertulis dari sekurang-kurangnya seper sepuluh dari jumlah anggota. Sidang pleno harus dinyatakan terbuka untuk umum, kecuali apabila ketua menganggap

perlu menutupnya, atau atas permintaan sekurang-kurangnya 20 orang anggota. Semua keputusan, kecuali yang dibuat dalam sidang tertutup, harus diambil secara terbuka.

## C. Latar Belakang Pengajuan Islam Sebagai Dasar Negara

Mengingat kembali berbagai pertimbangan kelompok Islam atas perubahan-perubahan Piagam Jakarta tanggal 18 agustus 1945 seperti juga telah sedikit diungkap pada penjelasan terdahulu, Letnan Jenderal Soedirman menulis:[26] "Karena keadaan situasi dan kondisi tanah air masih dalam mara bahaya, di mana tentara sekutu mengelilingi kita, akan mengembalikan kolonialisme Belanda/Nica untuk menjajah kembali negara kita, dan tentara Dai Nippon masih lengkap menguasai tanah air kita. Karena mengancam negara dan bangsa, sebagaimana dinyatakan pidato Bung Karno pada pembukaan sidang tanggal 18 Agustus 1945.[27]

Perkataan Soedirman di atas adalah sebagai jawaban atas pertanyaan mengapa kelompok Islam menerima hasil-hasil pertemuan tanggal 18 Agustus 1945. Lebih dari itu, pernyataan Soedirman tersebut menggambarkan sosok negarawan yang memiliki wawasan yang luas. Masa revolusi memang bukanlah saat yang tepat untuk mendesak tuntutan terlaksananya cita-cita Islam. Bagaimanapun, mempertahankan kemerdekaan adalah hal utama. Pandangan seperti ini tercermin dalam pidato beberapa golongan Islam di Konstituante ketika mengutarakan tentang alasan-alasan golongan Islam tidak melakukan protes keras ketika ketentuan Islami dihilangkan dari Piagam Jakarta pada tanggal 18 Agustus 1945.[28]

Alasan-alasan tersebut menyebabkan kelompok Islam mengenyampingkan dahulu prinsip prinsip mereka sendiri tentang filsafat negara dan konstitusi, dengan harapan bahwa di masa yang akan datang bila keadaan mengizinkan mereka dapat bermusya-warah kembali.[29] Kemudian ditambah lagi dengan ucapan Soekarno yang

menegaskan tentang "kesementaraan UUD 1945". Soekarno mengatakan bahwa: " Nanti... kalau kita telah bernegara di dalam suasana yang lebih tenteram, tentu kita akan mengumpulkan kembali Majelis Permusyawaratan Rakyat yang dapat membuat undang-undang dasar yang lebih lengkap dan lebih sempurna".[30] Pernyataannya ini sejalan dengan pernyatan Soekarno sebelumnya pada tanggal 1 Juni 1945.[31] Janji-janji Soekarno tersebut dipegang teguh oleh wakil-wakil Islam, hingga terlaksananya pemilihan umum 1955.

Secara umum dapat dijelaskan bahwa yang melatarbelakangi umat Islam mengangkat agenda "dasar negara Islam" di siding Konstituante dapat dikelompokkan kepada dua factor, yakni faktor eksternal dan faktor internal.

## 1. Faktor Eksternal

Faktor eksternal meliputi pemikiran politik abad pertengahan dan modern, runtuhnya kekuasaan khilafah Usmani ke tangan kelompok sekuler, serta munculnya negara Islam Pakistan. Sejak awal abad ke-19 yang oleh umat Islam dianggap sebagai awal periode modern,[32] gaung pembaharuan di negara-negara Islam masih terus berlanjut hingga sekarang ini, termasuk dalam bidang pemikiran kenegaraan atau politik. Masalah-masalah seperti hakikat, karakteristik, serta ruang lingkup suatu negara Islam dan sistem politik Islam yang khas mendapat sorotan yang tajam. Artinya kondisi global dunia Islam sejak abad-abad tersebut hingga memasuki pertengahan abad ke-20 pemikiran tentang kenegaraan menjadi isu yang terus aktual diperbincangkan, tidak luput di Indonesia.

Teori-teori politik yang telah dikembangkan oleh para pemikir Islam sejak masa-masa klasik, hingga masa kontemporer masih mewarnai wacana pemikiran politik yang muncul belakangan. Terlepas dari berbagai kekurangan dan kelebihan masing-masing teori yang banyak ditulis oleh para pakar pada masa belakangan,

yang jelas sedikit banyak teori-teori tersebut telah ikut mewarnai pola pikir generasi berikutnya, termasuk blok Islam di dalam majelis Konstituante.[33] Pengaruh tersebut tampak pada argumen-argumen yang dikembangkan ketika mereka mengajukan Islam sebagai dasar negara. Salah satu teori politik yang dirujuk tersebut adalah teori politik Ibn Khaldûn.

Selain terpengaruh oleh teori-teori politik yang telah ada, kondisi makro di Turki Usmani sedikit banyak diperkirakan turut mewarnai jalan pemikiran para tokoh-tokoh Islam di Indonesia. Seperti dikatakan oleh Deliar Noer bahwa umat Islam Indonesia mulai tertarik pada masalah-masalah politik setelah perang dunia I, 1918. Ketertarikan mereka terutama sekali berkaitan dengan goncangnya daulah Usmaniah, yang selama ini menjadi lambang persatuan dunia Islam setelah runtuhnya kekhilafahan di Bagdad. Ketika itu, kekuasaan sultan diperebutkan oleh kalangan nasionalis Turki dibawah pimpinan Mustafa Kemal yang pada akhirnya menghapus institusi khilafah sama sekali.[34]

Ada beberapa alasan kenapa kasus Usmani menjadi perhatian yang serius di kalangan umat Islam Indonesia. *Pertama*, kaum muslimin melihat bahwa khilafah adalah institusi syari'at yang harus ada sebagai lambang kesatuan dan kekuatan moral serta politik. Sistem itu adalah tradisi yang diwarisi oleh para sahabat Rasul. *Kedua*, kondisi Indonesia yang ketika itu masih dalam cengkraman penjajah, amat memerlukan kekuatan moral. Dengan adanya khilafah, berarti secara moral umat Islam Indonesia punya harapan untuk terbantu; langsung atau tidak langsung dalam menghadapi kaum penjajah yang notabene bukan Islam. Sebaliknya, hilangnya khilafah (1924) umat Islam Indonesia merasa kehilangan kekuatan moral itu. Atas beberapa alasan itulah dapat dimengerti mengapa umat Islam Indonesia merasa berkewajiban membicarakannya dengan mengadakan berbagai pertemuan pertemuan baik secara nasional maupun internasional.[35]

Menurut Noer, pembicaraan di sekitar *khilâfah* dan lain sebagainya itu, akhirnya bermuara kepada pembicaraan tentang nasib umat Islam dan bangsa Indonesia secara keseluruhan.[36] Bahkan seperti terlihat dalam perkembangan selanjutnya, wakil-wakil Islam secara implisit dalam BPUPKI telah mengajukan Islam untuk dijadikan sebagai dasar negara (lihat bab III). Kemudian upaya ini gagal dengan dihapuskannya "Piagam Jakarta". Umat Islam menerima hal tersebut demi kemaslahatan bangsa yang pada saat itu sedang dalam ancaman bahaya besar, dengan harapan setelah waktunya memungkinkan, perbincangan mengenai aspirasi Islam dapat dimusyawarahkan kembali melalui jalur konstitusional. Soekarno sendiri telah menjanjikan secara langsung kepada umat Islam akan hal tersebut. Namun kemudian dalam perkembangan selanjutnya, setelah usai masa revolusi, umat Islam merasa dikecewakan oleh golongan sekuler, termasuk Soekarno sendiri melalui propaganda-propaganda menjelang pemilu 1955. Atas dasar itulah, dapat dipahami mengapa dalam forum Konstituante umat Islam mengajukan kembali usulan agar Islam dapat diterima sebagai dasar negara.

Kondisi eksternal lain yang melatarbelakangi dimunculkannya Islam sebagai dasar negara adalah munculnya negara Islam Pakistan. Keberhasilan tokoh-tokoh Islam Pakistan mendirikan negara sendiri, dengan memisahkan diri dari India ternyata memberikan motivasi tersendiri bagi pergerakan Islam di tanah air, setelah sebelumnya sempat menurun akibat dihapuskannya sistem kekhilafahan di Usmani. Alasan ini dapat dilihat dari argumentasi-argumentasi yang berkembang di kalangan blok Islam.

### 2. Kondisi Internal

Faktor internal terdiri dari kondisi faktual sosio-politik Indonesia di mana pernyataan-pernyataan Soekarno menjadi faktor dominan dalam meningkatkan suhu politik nasional pada waktu itu. Selain daripada itu,

perdebatan mengenai dasar negara di dalam Konstituante sebenarnya merupakan *follow-up* dari perdebatan yang tidak terselesaikan pada tahun 1945.

Situasi internal dalam negeri turut mewarnai/mengilhami para wakil-wakil Islam untuk memperjuangkan aspirasinya menjadikan Islam sebagai dasar negara. Situasi internal yang perlu diperjelas pada waktu itu adalah: adanya janji presiden Soekarno untuk mempertimbangkan kembali aspirasi-aspirasi masyarakat Islam bila masa revolusi usai. Seperti halnya fraksi lain, anggota fraksi Islam yang terlibat langsung sebagai anggota Badan Penyelidik dan Panitia Persiapan seperti Masjkur,[37] Prof. H. Kahar Muzakir,[38] dan Mr. Kasman Singodimedjo[39] sering merujuk pada perdebatan tahun 1945.[40]

Bila dilihat lebih lanjut, mengapa blok Islam, khususnya yang terlibat langsung dalam badan Penyelidik dan Panitia Persiapan sering merujuk kepada perdebatan tahun 1945, dalam upayanya menjadikan Islam sebagai dasar negara adalah dikarenakan adanya janji-janji Presiden Soekarno. Hal ini mereka lakukan dalam rangka menyangkal tuduhan dari pihak lawan yang menuduh bahwa usaha menjadikan Islam sebagai dasar negara oleh pihak Islam adalah berarti mendirikan negara baru, merombak negara, dan pengkhianatan terhadap proklamasi. Bahkan lebih dari itu, pihak Islam dianggap sebagai kelompok yang ingin meruntuhkan negara. Tuduhan seperti ini tentunya tidak dapat diterima oleh pihak Islam.[41]

Janji Soekarno tanggal 18 Agustus 1945 itu sejalan dengan janjinya sendiri terdahulu tanggal 1 Juni 1945 yang kemudian dikenal dengan "Lahirnya Pancasila". Janji inilah yang kemudian ditagih oleh pihak Islam. Soekarno berkata: "Untuk pihak Islam, inilah tempat yang terbaik untuk memelihara agama. Dengan cara mufakat, kita perbaiki segala hal, juga keselamatan negara, yaitu dengan jalan pembicaraan dan permusyawaratan di dalam Badan Perwakilan Rakyat. Apa-apa yang belum memuaskan, kita bicarakan

di dalam permusyawaratan. Badan perwakilan, inilah tempat untuk mengemukakan tuntutan-tuntutan Islam."[42]

Namun sangat disayangkan seperti juga telah dijelaskan sebelumnya bahwa sebelum pemilu, tepatnya tanggal 27 Januari 1953 Soekarno di Amuntai (Kalimantan) telah mengeluarkan pernyataan yang intinya tidak menyetujui kehendak wakil-wakil Islam yang ingin menjadikan Islam sebagai dasar negara.[43] Tak pelak, pidato tersebut mengundang reaksi dan protes keras dari wakil-wakil Islam.

Perti menilai bahwa pidato Presiden tersebut bertendensi adu domba dan menggelisahkan umat Islam, karena menurut wakil Islam ini, dasar negara republik Indonesia yang akan datang seharusnya diserahkan kepada dewan konstitusional secara demokratis, bukan pada pikiran-pikiran dan pendapat presiden seorang diri.[44] PP GPII (Gerakan Pemuda Islam Indonesia) mengatakan bahwa: "Kini Bapak sudah menambah benih-benih separatisme kepada rakyat dan ternyata dengan itu Bapak telah menyatakan memihak kepada segolongan rakyat yang tidak setuju dengan golongan Islam."[45]

Inilah beberapa peristiwa penting (1950-1955) yang nantinya sangat berpengaruh terhadap jalannya sidang-sidang dalam Konstituante. Demikian tingginya suhu politik menjelang pemilu 1955 membuat Natsir dan Sukiman mencoba menetralisir keadaan ini dengan cara meyakinkan rakyat bahwa perbedaan pendapat ini sebagai hasil dari kekacauan istilah (*a confusion of terms*), dan masalah ini adalah masalah intern masyarakat Islam dan tidak usah dibicarakan di luar lingkungannya secara berlebihan.[46]

Sementara itu, perbedaan pendapat antara Soekarno dengan kubu Islam tentang dasar negara terus berlangsung. Soekarno baik diminta atau tidak oleh rakyat, terus memberikan ceramah-ceramah tentang hubungan antara Pancasila dan Islam. Hal yang sama juga dilakukan oleh Natsir dalam berbagai kesempatan. Ketika ditanyakan apakah Pancasila bertentangan dengan *Al-Qur'ân*, Natsir menjawab:

"Perumusan Pancasila adalah hasil musyawarah antara pemimpin pada saat taraf perjuangan kemer-dekaan memuncak 1945, saya percaya bahwa di dalam keadaan demikian, para pemimpin yang berkumpul itu yang sebagian besar adalah beragama Islam, pastilah tidak akan membenarkan sesuatu perumusan yang menurut pandangan mereka nyata berten-tangan dengan azas dan ajaran Islam."[47]

Pada kesempatan lain, Natsir berkata: "Tetapi ini tidak berarti bahwa Pancasila itu sudah identik atau meliputi semua ajaran Islam. Pancasila memang mengandung tujuan-tujuan Islam, tetapi Pancasila itu bukanlah berarti Islam."[48] Berbicara tentang sila pertama Pancasila, Natsir menekankan:

> Berlainan soalnya, apabila sila Ketuhanan Yang Maha Esa itu hanya sekedar buah bibir, bagi orang-orang yang jiwanya sebenarnya skeptis dan penuh ironi terhadap agama; bagi orang ini dalam ayunan langkahnya yang pertama ini saja Pancasila itu sudah *lumpuh*. Apabila sila pertama ini, yang hakikatnya urat tunggal bagi sila-sila berikutnya, sudah tumbang, maka *seluruhnya* akan *hampa*, dan *amorph*, tidak mempunyai bentuk yang tentu. Yang tinggal adalah kerangka Pancasila yang mudah sekali dipergunakan untuk menutup tiap-tiap langkah perbuatan *tanpa sila*, tidak berkesusilaan sama sekali.[49]

Natsir, yang memandang Pancasila itu sebagai perumusan *lima cita kebajikan* melanjutkan komentarnya:

> Tidak seorangpun dari penyusunnya memegang monopoli untuk menafsirkan sendiri dan memberi isi sendiri kepadanya. Masing-masing putra Indonesia merasa berhak memberi isi pada perumusan itu. Kita mengharapkan supaya Pancasila dalam perjalanan mencari isi semenjak dilancarkannya itu tidaklah akan diisi dengan ajaran yang menentang-nentang kepada al-Qur'an, wahyu Ilahi yang semenjak berabad-abad telah menjadi darah daging bagi sebagian besar dari bangsa

> kita. Dan janganlah pula ia dipergunakan untuk menentang terlaksananya kaidah-kaidah dan ajaran yang termaktub dalam al-Qur'an itu, yaitu induk serba sila, yang bagi umat muslimin Indonesia menjadi pedoman hidup dan pedoman matinya, yang ingin mereka sumbangkan isinya kepada pem-binaan bangsa dan negara, dengan jalan parlementer dan demokratis.[50]

Sementara Natsir menafsirkan Pancasila sedemikian rupa, pada bulan itu juga presiden memberikan kuliah tentang Pancasila, yang bagi banyak Islam mengandung unsur-unsur yang jelas bertentangan dengan ajaran Islam. Dalam kuliah umum di depan mahasiswa di Gubernuran Sulawesi Selatan (Makassar) 5-6 Mei 1954, ketika menguraikan sila Ketuhanan Yang Maha Esa, antara lain Soekarno berkata:

> Bangsa kita *tokh* masih stadia agraria, *agrasischvolk*. Buka lagi kitabnya Huxender tadi, *Economizch toestand van den Indlandsch bevolking*, buka. Engkau akan melihat dia punya angka yang menunjukkan paling sedikit 72% Indonesia hidup daripada pertanian. Pertanian yang seperti dulu, bukan pertanian modern, tidak. Dan satu bangsa yang masih dalam stadia agraria, tidak boleh tidak mesti mistik atau religius... Orang hendak menanam padi dia sekedar barangkali melihat bintang. Dia mencakul dia punya sawah, menggarap dia punya sawah, mohon hujan, bukan dia mengetahui *wiskundig berekening* bahwa hujan akan datang, tidak. Mohon hujan dari satu zat yang tidak terlihat. Mohon pula jangan sampai ada hama datang, jangan sampai ada belalang yang mem-bikin hancur dia punya tanaman itu. Mohon kepada suatu zat yang ghaib. Ini yang membuat ia mistik atau religius.[51]

Atas pidato Soekarno tersebut, ulama mubalighin Makassar mengajukan protes keras yang isinya mengharamkan mengucapkan, menaati, meyakini ucapan Soekarno tersebut.[52] Akan tetapi, Soekarno

justeru mengulangi penafsirannya tentang sila pertama Pancasila itu dalam pertemuan Gerakan Pembela Pancasila di istana negara tanggal 17 Juni, beberapa hari setelah protes dari Makassar itu. Soekarno menyatakan: "Ketuhanan, (Ketuhanan di sini saya pakai di dalam arti *religieusteit*), itu memang sudah hidup dalam kalbunya bangsa Indonesia sejak berpuluh-puluh, beratus-ratus, dan beribu-ribu tahun. Aku menggali di buminya rakyat Indonesia dan pertama-tama hal yang aku lihat adalah *religieusiteit*. Apa sebab? Ialah karena bangsa Indonesia ini adalah bangsa yang hidup di atas tarafnya agraria.[53]

Pada bagian lain Soekarno berkata:

> Demikian pula bangsa yang telah meninggalkan taraf agraria dan sudah masuk taraf industrialisme, banyak yang meninggalkan *religieusiteit* seperti yang kukatakan tadi, oleh karena dia hidup di dalam alam kepastian. Malah di dalam taraf inilah timbul aliran-aliran yang tidak mengakui adanya Tuhan. Di dalam taraf inilah timbul apa yang dinamakan atheisme... seperti orang di dalam dunia industrialisme mengatakan Tuhan tidak ada... padahal ada. Tetapi ciptaan manusia berganti-ganti.[54]

Berkaitan dengan ini pula, menarik laporan yang disampaikan oleh Prof. Takdir Alisjahbana tentang penafsiran Soetardjo tentang Pancasila dan kritik soetardjo terhadap M. Natsir yang dinilainya "Barat". Berikut kritik Takdir atas kritik Soetardjo:

> Soetardjo anggota Partai Indonesia Raya, telah menyerang Mohammad Natsir, pemimpin partai Masyumi, karena pikiran-pikirannya jauh terlalu Barat dan meminta agar Perdana Menteri mengingatkan Natsir tentang apa hakikat makna Pancasila itu. Akan tetapi apabila kita menyimak uraian Soetardjo sendiri apa yang diartikannya dengan Panca-sila, muncul suatu penafsiran yang aneh (*idiosyncratic*) sekali. Ketuhan Yang Maha Esa

> diartikannya sebagai persatuan dengan Tuhan seperti yang diungkapkan dalam konsep cinta kasih; kekuasaan popular diartikannya sebagai Panunggalan Kawula Gusti atau bersatunya Tuhan dengan hamba-Nya; dan keadilan sosial menjadi cita famili dan sistem tradisional gotong royong (*mutual help*) di dalam masyarakat desa.. Amat jelaslah bahwa Pancasila Soetardjo ini hanyalah suatu sintesis paham asli Indonesia kuno dengan paham Hindu yang sering disebut Kejawen (*Javanism*) yang menentang keras faham seorang seperti Natsir, yang berupaya berfikir secara rasioanal dan realistis tentang dunia ini di dalam kerangka Islam modern.[55]

Dari data-data di atas tampak dengan jelas bahwa sebelum Konstituante dibentukpun perdebatan tentang dasar negara telah menjadi isu yang sangat aktual pada waktu itu dan kemudian isu ini mencapai puncaknya pada badan Konstituante setelah badan ini memulai sidangnya pada bulan November 1956. Dari data ini pula dapat dimengerti bahwa kondisi sosio politik menjelang pemilu, terutama pidato presiden Soekarno di Amuntai Kalimantan telah cukup efektif mewarnai jalannya perdebatan di dalam tubuh Konstituante kelak.

Selain daripada itu, perdebatan mengenai dasar negara di dalam Konstituante sebenarnya merupakan *follow-up* dari perdebatan yang tidak terselesaikan pada tahun 1945. Hal ini dapat dilihat pada argumen-argumen yang muncul di dalam Konstituante yang sering merujuk pada perdebatan tahun 1945 tentang dasar negara. Karena seperti diketahui bahwa tokoh-tokoh yang terlibat dalam BPUPKI sebagian juga menjadi pembicara dalam sidang Konstituante, seperti Masjkur,[56] Prof. H. Kahar Muzakir,[57] dan Mr. Kasman Singodimedjo.[58] Demikian juga tokoh-tokoh lain dari golongan sekuler, sebagian juga menjadi juru bicara di dalam sidang-sidang Konstituante.

## Catatan Akhir:

[1]Giovani Santori, dalam Davis L. Shills (ed.), "Democracy", *The International Encyclopedia of the Social Sciences*, (New York), Jilid IV, hlm. 117.

[2]Koesnodiprodjo*, Himpunan Undang2, Peraturan2, Penetapan2 Pemerintah Republik Indonesia 1945*, (Jakarta: Penerbitan S.K. Seno, 1951), hlm. 74.

[3]Herbert Feith, *The Indonesian Elections of 1955*, Interim Report Series, Modern Indonesia Project Southeast Asia Program, (New York Ithaca: Cornell University Press, Secon Edition, 1971), hlm. 1.

[4]*Ibid*., hlm. 76.

[5]Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, (Ithaca: Cornell University Press, 1962), hlm. 273. Juga lihat Daniel Dhakidae, "Pemilihan Umum di Indonesia", *Prisma*, Jakarta: LP3ES, no. 9. September, 1981, hlm. 19.

[6]Daniel Dhakidae, "Pemilihan Umum di Indonesia" dalam majalah *Prisma, Ibid.,* hlm. 19.

[7]Herbert Feith, *The Decline*, *op. cit*., hlm. 274-278.

[8]*Ibid.,* hlm. 300.

[9]Informasi tentang sebab-sebab munculnya peristiwa tersebut secara luas dapat dilihat dalam Herbert Feith, *The Decline*, *Ibid*., hlm. 260, Deliar Noer dalam *Partai Islam di Pentas Nasional,* (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 297.

[10]Herbert Feith, *The Decline, op. cit., hlm. 265;* Ipong S. Azhar, *Benarkah DPR Mandul Pemilu, Partai dan DPR Masa Orde Baru,* (Yogyakarta: Bigraf, 1997), hlm. 64-65.

[11]Deliar Noer, *Partai Islam*, *op. cit*., hlm. 296.

[12]Herbert Feith, *The decline*, *op. cit*., hlm. 4-5.

[13]Herbert Feith, *The Indonesia Election*, *op. cit*., hlm. 4-5.

[14]*Ibid*., hlm. 50.

[15]*Ibid*., hlm. 52.

[16]Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta, 22 Juni 1945 Sebuah Konsensus Nasional Tentang Dasar Negara Republik Indonesia 1945-1949*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), hlm. 68. Lihat juga Feith, *The Decline of*, *op. cit*., hlm. 281.

[17]Feith, *The Decline of*, *op. cit*., hlm. 282.

[18]Feith, *The Indonesian Elections of*, *op. cit*., hlm. 81.

[19]Ali Sastroamidjojo, *Milestones on My Journey*, ed. C.L.M. Penders, (Queensland: University of Queenslands Press, 1979), hlm. 320-321.

[20]Herbert Feith, *The Indonesiann Election*, *op. cit*., hlm.55.

[21]Arnold Brackman, *Indonesian Communism: A History*, (New York: Frederick A. Praeger, 1966), hlm. 216.

[22]Tabel ini sebagian diambil dari J.C.T. Simorangkir dan Mang Reng Say, *Konstitusi dan Konstituante Indonesia*, Jilid I, (1958), hlm. 72.

[23]Feith, *The Indonesian Election*, *op. cit*., hlm. 59-60.

[24]Bahkan ketika faksi sosial-ekonomi akhirnya berpihak kepada faksi Pancasila, seperti yang terjadi pada tahun 1959 dalam pemungutan suara untuk memutuskan kembali ke UUD 1945, mereka tidak mampu mencapai mayoritas dua pertiga.

[25]Catatan tentang struktur badan Konstituante ini diambil dari Adnan Buyung Nasution, *op. cit*., hlm. 37-39. Sumber lengkap tentang badan ini sesungguhnya terdapat dalam karya J.T.C. Simorangkir dan Mang Seng Ray, *Konstitusi dan Konstituante*, 1958 & 1975. Terbitan tahun 1958 merupakan satu-satunya terbitan tentang Konstituante yang secara khusus membahas Anggaran Dasarnya. Buku ini juga dilengkapi dengan lampiran keputusan-keputusan Konstituante yang diambil selama tahun 1957 dan sebuah daftar pimpinan dan anggota-anggota faksi-faksi Konsti-tuante. Terbitan tahun 1975 merupakan kumpulan keputusan Konstituante dalam sidang-sidang pleno dari tahun 1958 hingga 11 September 1959 dalam bentuk stensilan. Kedua karya ini sulit didapat. Sumber lain yang dapat memebantu adalah melalui karya Adnan Buyung.

[26]Nama Soedirman di sini adalah Ketua Pendidikan Tinggi Dakwah Islam (PTDI), bukan Jenderal Soedirman panglima besar angkatan perang RI pada revolusi pisik. Ia meninggal tahun 1949.

[27]Soedirman "Kegiatan PTDI dalam rangka kembali kepada UUD 1945", seri *Dakwah Islam*, edisi khusus, No. 1. PDTI, 1968, hlm. 23.

[28]Bandingkan Harun Nasution, *The Islamic State in Indonesia: The Rise of The Idiology, The Movement for Its Creation and The Theory of Masyumi*, MA. Thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1965, hlm. 76.

[29]Soedirman, *op. cit*., hlm. 23.

[30]M. Yamin, Naskah I, hlm. 110.

[31]M. Yamin, *Ibid.*

[32]Kata modern, modernisasi dan modernisme telah sering dipakai dalam bahasa Indonesia. Dalam masyarakat Barat modernisme mengandung arti: Fikiran, aliran, gerakan, dan usaha-usaha merubah faham-faham, adat-istiadat, institusi-institusi lama, dan sebagainya untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Aliran ini segera memasuki bidang agama dalam kehidupan masyarakat Barat yang mempunyai tujuan untuk menyesuaikan ajaran-ajaran yang terdapat dalam agama Katolik dan Protestan, dengan ilmu pengetahuan dan filsafat modern. Aliran ini kemudian menimbulkan sekularisme di Barat. Kata modernisme dianggap mengandung arti negatif di samping arti yang positif. Untuk menjauhi arti negatif itu, maka kata tersebut diartikan dalam bahasa Indonesia sebagai "Pembaharuan". Dalam bahasa Arab diartikan dengan kata "*al-tajdîd*. Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, Jakarta, 1975), hlm. 11-12.

[33]Diskusi menarik tentang wacana pemikiran politik Islam, termasuk kelemahan-kelemahannya dapat dirujuk pada karya Mumtaz Ahmad (Ed.), *State, Politics, and Islam*, (Indianapolis: American Trust Publications, 1986).

[34]Delier Noer, *Gerakan*, *op. cit*., hlm. 241, Perti, 149.

[35]Di antara bentuk pertemuan yang bersifat nasional tersebut adalah dibentuknya Komite Khilafat di Surabaya tanggal 4 Oktober 1924 di Surabaya yang

akan memutuskan untuk mengirim utusan Indonesia ke Mesir dalam perbincangan khilafat.

[36]*Ibid*., hlm. 244-315.

[37]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid III, *op. cit*., hlm. 45.

[38]*Ibid*.,hlm. 34-39.

[39]*Ibid*.,hlm. 34-39.

[40]Lihat misalnya pidato-pidato golongan sekuler di siding Konstituante, *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid III, *op. cit*., hlm. 176.

[41]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid II, *op. cit*., hlm. 76.

[42]Soekarno, *Lahirnya Pancasila*, *op. cit.,* hlm. 18.

[43]Aliran Islam: Suara-Suara Kaum Progresif Berhaluan Radikal, No. 45 Tahun VII, Februari 1953, hlm. 2. Dikutip dalam Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta*. *op. cit*., hlm. 68. Lihat pula Feith, *The Decline*, *op. cit*., hlm. 281.

[44]Aliran Islam No. 46, hlm. 10.

[45]*Ibid*., hlm. 14-15. Feith, *The Decline*, *op. cit*., hlm. 281-282.

[46]Feith, *The Decline*, *Ibid.*, hlm. 282. Lihat juga, Sayuti Melik, *Negara Nasional dan Negara Islam*, (Yokyakarta: KR, t.t.).

[47]Pidato-pidato Natsir ini dapat dijumpai dalam M. Natsir, *Some Observation Concerning the Role of Islam in National and International Affairs*. Data paper no. 16. Southeast Asia Program, Departement of Far Eastern Studies, Cornell University, (Ithaca N.Y.: 1954), dan salinan dalam bahasa Indonesianya dimuat dalam M. Natsir, Capita Selecta, II, hlm. 61-80.

[48]*Ibid*.,hlm. 149.

[49]*Ibid*.

[50]*Ibid*., hlm. 150. Dari sini tampak bahwa Natsir tidak memandang bahwa "Pancasila" Soekarno sebagai rumusan yang resmi, ia hanya memandang resmi Pancasila yang dirumuskan oleh lembaga perwakilan.

[51]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid II, *op. cit*., hlm. 248.

[52]*Ibid*.

[53]*Ibid*.

[54]Dikutip dari M. Natsir, *Islam Sebagai Dasar negara*, (Bandung: Fraksi Masyumi dalam Konstituante, 1957), hlm. 15-18.

[55]S. Takdir Alisjahbana, *Indonesia in Moden World*, (New Delhi: Office For Asian Affairs, Congress For Cultural Freedom, 1961), hlm. 149-150.

[56]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid III *op. cit*., hlm. 45.

[57]*Ibid*.,hlm. 34-39.

[58]*Ibid*.

# BAB V

# DESKRIPSI ISLAM SEBAGAI DASAR NEGARA

Pembentukan Konstituante sebagaimana telah dijelaskan dalam bab empat adalah untuk membuat atau merumuskan konstitusi baru menggantikan UUDS 1950, karena konstitusi UUDS 1950 sifatnya adalah sementara. Di samping itu, UUDS tersebut dan juga UUD sebelumnya dirumuskan oleh pakar ketatanegaraan, bukan dirumuskan oleh rakyat Indonesia melalui wakil-wakilnya yang duduk di dalam Dewan Perwakilan Rakyat ataupun di parlemen. Untuk itu sangat rasional jika usai perang kemerdekaan, dimana suasana telah sedikit tenang aspirasi untuk membuat konstitusi baru berdasarkan kehendak rakyat melalui wakil-wakilnya yang dipilih lewat pemilu patut dihargai. Akan tetapi dalam proses perjalanannya, upaya pem-buatan konstitusi tidaklah semudah yang dibayangkan. Banyak pihak dengan kepentingan-kepentingan yang berbeda secara lang-sung maupun tidak langsung justeru memperlambat proses tersebut. Selain itu, perbedaan-perbedaan pandangan sejalan dengan beragamnya aliran ideologi yang ada di dalam Konstituante ternyata

dirasakan semakin memperkeruh suasana perdebatan yang pada akhirnya memperlambat perumusan konstitusi. Seperti diketahui, keinginan membuat konstitusi baru berakhir dengan kegagalan, setelah Soekarno mengeluarkan Dekrit Presiden pada tanggal 5 Juli 1959 yang salah satu isinya adalah pembubaran Konstituante.

Dalam bab ini akan dianalisis salah satu fraksi yang ada di Konstituante, yaitu golongan Islam sebagai kelompok yang memegang dan memperjuangkan ideologi Islam untuk dijadikan sebagai dasar negara. Masalah-masalah yang akan dianalisis dan dikritisi adalah di sekitar konsepsi Islam sebagai dasar negara, argumentasi Islam sebagai dasar negara, dan cara/pendekatan yang digunakan. Dengan uraian ini diharapkan gambaran seutuhnya tentang Islam sebagai dasar negara, berikut argumentasi yang melandasi usulan dasar negara Islam tersebut dapat diketahui secara lebih dalam dan rinci.

## A. Konsepsi Islam Sebagai Dasar Negara

Banyak pihak beranggapan bahwa usulan Islam sebagai dasar negara di Konstituante sebagai upaya golongan Islam mendirikan negara Islam. Persepsi seperti ini terutama berasal dari pendukung ideologi Pancasila dan, ideologi Sosio-Ekonomi. Bahkan sebagian dari golongan Islam secara implisit ada yang beranggapan demikian. Untuk membuktikan hal tersebut bahasan berikut akan diupayakan mengeksplorasi pidato-pidato golongan Islam secara menyeluruh selama persidangan Konstituante berlangsung. Dari teks-teks pidato tersebut kemudian dianalisis: apa substansi yang dikandung oleh teks-teks pidato tersebut? Berdasarkan penelaahan yang dilakaukan terhadap substansi dari pidato-pidato golongan Islam tersebut secara umum berkisar pada agenda: bentuk negara, sekularisme dan agama, serta kritik terhadap Pancasila.

## 1. Bentuk Negara

Ketika pembicaraan tentang dasar negara dikaitkan dengan bentuk negara, ada hal yang cukup menarik untuk diamati. Hampir seluruh para wakil-wakil Islam yang berbicara atas nama kelompok Islam, tidak seorangpun dari mereka yang mengusulkan bentuk negara berdasarkan *theocracy.*[1] Bentuk negara yang diusulkan oleh kelompok Islam umumnya adalah negara demokrasi berdasarkan Islam. Yang jelas, hampir seluruh mereka menekankan akan pentingnya negara berdasarkan demokrasi, baik demokrasi parlementer, demokrasi ketuhanan, maupun demokrasi kerakyatan. Akan tetapi konsep negara demokratis yang berdasarkan Islam yang diusulkan oleh wakil-wakil Islam di dalam Konstituante itu pada dasarnya dapat dikelompokkan kepada dua, *pertama,* negara demokrasi dengan corak kedaulatan Tuhan (*theistic democracy*)[2] seperti yang digagas oleh Natsir dan kelompoknya. Teori kedaulatan Tuhan mengajarkan bahwa yang memiliki kedaulatan di dalam negara adalah Tuhan. Ajaran ini ada yang bersumberkan dari filsafat[3] dan ada pula yang bersumberkan pada ajaran agama.[4] *Kedua,* negara demokrasi dengan corak kedaulatan rakyat,[5] seperti yang diwakili oleh Z. Abidin Ahmad.[6]

Natsir sebagai salah seorang juru bicara golongan Islam dalam pidatonya di depan Konstituante ketika mengusulkan Islam sebagai dasar negara menawarkan pentingnya prinsip-prinsip demokrasi. Ia bahkan cukup yakin bahwa cita-cita umat Islam hanya dapat dicapai jika dilakukan dengan cara-cara demokrasi. Akan tetapi corak demokrasi yang ditawarkan oleh Natsir berbeda dengan konsep demokrasi modern seperti yang berkembang di dunia Barat. Natsir menamakan konsep demokrasinya dengan nama *theistic democracy*.

Tidak terdapat informasi yang memadai dari pidato Natsir tentang apa yang ia sebut sebagai *theistic democracy,* kecuali beberapa hal saja sebagaimana terdapat dalam teks pidatonya antara lain:

Islam mempunyai satu kaedah yaitu yang mengenai soal ibadah,

yakni hubungan manusia dengan Tuhan. "Semua terlarang, kecuali yang diperintahkan, dan apa yang mengenai hidup keduniaan semua boleh, kecuali yang terlarang. Menurut istilah jurisprudensi Islam, kaedah ini dinamakan "*al-baraatul ashlijah*". Islam memberikan dasar-dasar pokok untuk mengatur hidup keduniaan yang bersifat abadi... ada batas-batas (hudud) yang boleh dan tidak boleh...untuk keselamatan dan kesejahteraan manusia sendiri, baik pribadi maupun masyarakat... Terbukalah bagi manusia bidang-bidang yang amat luas untuk mengambil inisiatif mempergunakan rasio atau idjtihadnya dalam semua lapangan hidup, sesuai dengan kemajuan serta tuntutan ruang dan waktu. Agama dalam bidang ini baru mentjampuri apabila dalam usaha-usaha tindakan-tindakan atas dasar idjtihad dan ratio, akan terbentur kepada batas-batas moral keadilan, peri kemanusiaan yang sudah ditetapkan oleh agama... Kaidah-kaidah itu akan bertemu satu-persatu tiap-tiap kali kita membahas, sesuatu soal yang harus kita muat dalam Undang-undang Dasar kita nanti, tentang soal-soal hak asasi, bentuk negara, dasar sosial dan ekonomi dan lain-lain. Saudara ketua, timbul pertanyaan apakah sekarang negara yang berdasarkan Islam seperti itu suatu negara theokrasi? Theokrasi adalah suatu sistim kenegaraan dimana pemerintahan dikuasai oleh satu *priesthood* (sistim kependetaan) yang mempunyai *hierarchie* (bertingkat-tingkat), dan menjalankan itu sebagai wakil Tuhan di dunia. Dalam Islam tidak dikenal *priesthood* semacam itu. Jadi negara yang berdasarkan Islam bukanlah theokrasi. Ia negara demokrasi. Ia bukan pula seculair... ia adalah negara demokrasi Islam. Dan kalaulah orang hendak memberi nama yang umum juga, maka barangkali negara yang berdasarkan Islam itu dapat disebut "Theistic Democracy".[7]

Berdasarkan penggalan teks pidato Natsir di atas, apa yang ia maksud dengan *theistic democracy* tampaknya adalah bahwa

suatu produk hukum yang berkaitan dengan kehidupan berbangsa dan bernegara haruslah dijiwai oleh nilai-nilai religiusitas. Dalam *theistic democracy* manusia diberi kebebasan seluas-luasnya untuk berinisiatif, berijtihad berdasarkan akal pikiran. Akan tetapi, jika dalam masalah tersebut terbentur pada batas-batas moral, keadilan, dan kemanusiaan, semuanya haruslah dikembalikan kepada ajaran agama. Demikian juga dalam masalah ketatanegaraan lainnya, seperti tentang gelar kepala negara, Natsir tidak mempersoalkan apakah harus memakai gelar *khalifah*, amirul mukminin, dan presiden. Unsur yang terpenting baginya adalah sifat pemerintahan tersebut apakah sudah sesuai dengan Islam atau tidak. Berdasarkan hal ini, negara demokrasi yang dikehendaki Natsir adalah sejauh mana negara tersebut dapat menjamin implementasi nilai-nilai Islam (syariah) sebagaimana yang ia pahami.

Selanjutnya dalam menangani masalah sosio-politik umat di antara prinsip-prinsi penting yang harus diikuti menurut Natsir adalah *syûrâ*. Tentang bagaimana mekanisme *syûrâ* ini menurutnya tergantung kepada ijtihad umat Islam, karena Islam tidak menetapkannya secara kaku dan pasti. Natsir adalah seorang demokrat[8] yang gigih, sekalipun ia tidak selalu menyenangi praktik-praktik sistem demokrasi di Barat. "Demokrasi bagus," kata Natsir. Akan tetapi sistem kenegaraan Islam menurutnya tidak menggantungkan semua urusan kepada kerahiman *instelling-instelling* demokrasi. Bagi Natsir Islam adalah sintesis antara demokrasi dan otokrasi atau sistem politik diktatorial. Namun bagaimana implementasi sistem ini, Natsir belum menjelaskannya secara konkrit.

Sebagai seorang negarawan, Natsir adalah seorang demokrat sejati, sekalipun sifat dan corak konsepsi kenegaraan yang digagasnya masih berada dalam kapal yang sama dengan al-Maudûdî yang juga mengakui sistem kedaulatan Tuhan (*The Sovereignty of God*).[9] Namun ia tidak pernah berpendapat bahwa demokrasi modern adalah sesuatu yang bersifat syirik sebagaimana yang diteorikan al-Maudûdî

pada tahun 1940.[10]

Tentang hubungan demokrasi dengan umat Islam, Natsir pernah mengatakan bahwa sejauh menyangkut umat Islam, demokrasi adalah hal yang pertama, sebab Islam hanyalah mungkin berhasil dalam suatu sistem demokratis.[11] Pernyataan ini mengindikasikan keyakinan Natsir akan pentingnya jalur demokrasi dalam menempuh tujuan-tujuan politiknya.

Jika diperhatian secara menyeluruh, konsep kenegaraan yang digagas Natsir berkaitan kepada empat hal. *Pertama*, negara Islam yang dirumuskannya diberi nama dengan *Theistic Democracy*. *Kedua*, negara tersebut harus berdasarkan pada prinsip-prinsip *syûrâ*. *Ketiga*, gelar kepala negara boleh apa saja, asalkan hak dan kewajibannya tidak bertentangan dengan Islam. *Keempat*, bentuk negara oleh Natsir disebut dengan *Theistic Democracy* itu adalah sintesis antara demokrasi dan sistem kediktatoran (otokrasi).

Rumusan kenegaraan Natsir tersebut yang hanya berkaitan dengan empat hal di atas tentu saja belum sepenuhnya memenuhi syarat-syarat sebagai konsep kenegaraan yang komprihensip yang modern-demokratis sehingga dapat dioperasionalkan. Dalam konsep kenegaraan modern yang demokratis antara lain dijelaskan bahwa proses pengangkatan seorang kepala negara harus jelas. Demikian juga sistem kontrol terhadap jalannya suatu pemerintahan, serta unsur-unsur lainnya yang harus dimiliki di dalam negara yang demokratis.[12]

Ditinjau dari aspek ini, gagasan kenegaraan Natsir bukan hanya masih membingungkan, tetapi masih jauh dari apa yang diharapkan, sebagai konsep yang dapat dioperasionalkan. Ini berarti konsep kenegaraan yang ditawarkan Natsir masih bersifat konseptual, belum sampai kepada tataran praktis yang dapat dioperasionalkan. Apa yang ditawarkannya masih belum memadai untuk disebut sebagai konsepsi operasional kenegaraan yang komprehensip dan

menyeluruh. Apalagi konsep yang ditawarkan tersebut tergolong masih baru dalam konteks pemikiran maupun praktik kenegaraan yang ada dalam sejarah umat manusia, seperti konsep kenegaraan yang ia sebut dengan "*theistic democracy,* konsep *Syûrâ* yang mungkin dimaksudkannya adalah identik dengan musyawarah atau demokrasi.

Konsep *theistic democracy* Natsir kelihatannya sangat dipengaruhi oleh konsep *theo-democracy* al-Maudûdî. Al-Maudûdî dalam *theo-democracy*-nya mendasarkan kepada *syarî´ah*. Menurutnya, negara Islam harus didasarkan kepada empat prinsip, yaitu; pengakuan terhadap kedaulatan Tuhan, pengakuan otoritas Nabi, pengakuan atas perwakilan Tuhan, dan penggunaan musyawarah bersama (*mutual consultation*). Berdasarkan kepada empat prinsip ini, dapat dikatakan bahwa dalam teori kenegaraan al-Maudûdî kedaulatan yang sesungguhnya hanyalah milik Tuhan, sedangkan negara hanya berfungsi sebagai instrumen dalam hal pelaksanaan hukum-hukum Tuhan. Konsep negara yang diru-muskan Maudûdî adalah teokratis. Akan tetapi, sesungguhnya tidaklah demikian, karena al-Maudûdî menekankan juga musya-warah. Sedangkan dalam negara *theocracy* sebagaimana yang pernah berkembang di Barat abad XVI-XVIII dalam parktiknya kedaulatan berada di tangan raja-raja yang memerintah secara absolute, karena kekuasaannya dipandang diterima dari Almasih.[13] Namun demikian, sebagaimana halnya dengan Natsir bahwa karena dalam negara tersebut musyawarah (*syûrâ*) juga ditekankan dalam menyelesaikan masalah-masalah kenegaraan, negara tipe tersebut adalah juga disebut sebagai negara demokrasi.

Jika kedaulatan Tuhan dimaksudkan sebagai pengakuan otoritas kemahakuasaan Tuhan terhadap alam semesta dan oleh karenanya produk-produk hukum yang dirancang oleh wakil-wakil rakyat harus tidak menyimpang dari nilai-nilai Ilahiah tersebut, konsep kenegaraan tersebut tidak hanya demokratis, tetapi juga sekaligus Islami. Kedaulatan Tuhan yang dimaksudkan Natsir termasuk al-

Maudûdî, tampaknya tidak dimaksudkan sebagai anti tesis demokrasi atau negara *theocracy* seperti yang pernah berkembang di Eropa pada abad-abad pertengahan, karena Natsir sendiri seperti telah dijelaskan sebelumnya adalah seorang demokrat sebagaimana terlihat pada gagasan-gagasan kenegaraannya yang disampaikan di sidang Konstituante dan dalam berbagai kesempatan lainnya yang selalu mengedepankan prinsip-prinsip demokrasi.

Dengan demikian, anggapan yang menyatakan bahwa kedaulatan Tuhan seperti yang dipahami Natsir sebagai anti tesis kedaulatan rakyat tidak memiliki dasar yang kuat. Dengan kata lain, membuat dikotomi antara kedaulatan Tuhan dengan kedaulatan rakyat sebagai konsep yang saling bertentangan adalah kurang tepat. Keduanya lebih merupakan dua konsep yang saling melengkapi.

Keberatan Natsir pada kedaulatan rakyat tampaknya didasari oleh praktik-praktik demokrasi di negara-negara Barat yang kadang-kadang terkesan hanya sebagai *lips service* belaka. Partisipasi rakyat misalnya dalam banyak negara hanya dilibatkan empat atau lima tahun sekali melalui pemilu. Demikian juga jalannya pemerintahan berikut kebijakan-kebijakan negara pada praktiknya hanya dikendalikan oleh satu kelompok kecil orang saja. Para penguasa seringkali bertindak mengatasnamakan rakyat, padahal sesungguhnya hanya untuk mengamankan kedudukannya saja atau kepentingan kelompoknya lewat partai yang dianutnya.[14]

Kelemahan lain pada demokrasi kerakyatan seperti yang juga disaksikan oleh al-Maudûdî adalah suara mayoritas (rakyat) tidak selalu menjamin bahwa suara tersebut selalu benar. Pada suatu ketika jika legislasi hukum harus sesuai dengan selera mayoritas rakyat, sementara rakyat sudah terbius oleh propaganda-propaganda melalui opini publik yang menggiringnya, maka produk-produk hukum yang dihasilkan tersebut tidak mustahil juga suatu waktu akan bertentangan dengan etika atau moral keagamaan. Sebaliknya,

suatu produk hukum betapapun tinggi nilai kebenaran maupun keadilannya tidak mustahil dapat dibatalkan jika suara mayoritas rakyat menghendakinya.[15]

Kelemahan-kelemahan yang ada pada kedaulatan rakyat tersebut tampaknya mengilhami Natsir seperti juga al-Maudûdî untuk mengembangkan teori politik yang didasarkan kepada kedaulatan Tuhan. Esensi kedaulatan Tuhan adalah Islam memberikan kedaulatan kepada rakyat, akan tetapi kedaulatan itu tidak mutlak, karena dibatasi oleh norma-norma Ilahiah. Hal ini tidak berarti adanya pengekangan demokrasi, karena batasan nilai itu sesungguhnya adalah sesuatu yang juga menjadi tujuan hakiki dari kehidupan manusia di muka bumi, yaitu sebagai rahmat sekalian alam.

Bimbingan wahyu Tuhan bagaimanapun tetap diperlukan manusia. Bila ia disingkirkan dalam perumusan kebijakan negara, pengelolaan suatu negara dikhawatirkan akan berjalan sesuai dengan nafsu keinginan orang yang mengendalikan negara itu. Karena bagaimanapun, dengan menyingkirkan nilai Ilahiah, manusia akan cenderung memperturutkan ambisi dan hawa nafsunya, dengan berbagai kecenderungan negatif lainnya, seperti gila kekuasaan, tidak memiliki rasa tanggung jawab terhadap rakyatnya dan sebagainya. Demikian juga dalam bidang ekonomi, tanpa bimbingan Tuhan, negara bisa jadi menjadi negara kapitalis yang semakin memperdalam jurang pemisah antara yang kaya dan yang miskin.

Di dalam teori kedaulatan Tuhan, keseimbangan antara individualisme dan kolektivisme terus dijaga. Keduanya harus diarahkan untuk mencapai *mardlâtillâh,* dengan jalan memberlakukan hukum Ilahi. Demikianlah kira-kira idealisasi negara *theistic democracy* yang dibayangkan oleh penganut teori kedau-latan Tuhan, seperti al-Maudûdî dan Natsir.

Bila diperhatikan uraian di atas, terutama tentang kelemahan-kelemahan kedaulatan rakyat seperti yang dilihat oleh Maudûdî dan

Natsir dengan kelebihan-kelebihan yang ada pada teori kedaulatan Tuhan, seperti juga yang diidealisasikan kedua tokoh tersebut, tampak betapa bagusnya negara *theistic democracy* di dalam kerangka kedaulatan Tuhan itu. Seolah-olah hampir tidak ada kekurangannya sama sekali. Betapa tidak, dalam teori kedaulatan Tuhan seluruh lapisan masyarakat dilibatkan dalam urusan pemerintahan, meskipun dalam jumlah yang terbatas. Tidak seperti dalam teori kedaulatan rakyat, rakyat diberi kebebasan seluas-luasnya. Sepanjang keinginan tersebut kehendak mayoritas rakyat, maka hal tersebut dianggap baik, sekalipun mungkin bertentangan dengan nilai-nilai moral keagamaan bahkan kemanusiaan sekalipun.

Menurut para pendukung teori kedaulatan Tuhan, ketetapan legislasi kehendak rakyat tidak akan terjerumus apalagi jatuh ke luar kerangka moralitas kemanusiaan dan agama. Karena ada nilai yang mengontrolnya, yaitu wahyu yang dapat membimbing dan mengarahkan manusia dari hal-hal yang bertentangan dengan nilai-nilai Ilahiah itu.

Ide kenegaraan Natsir tersebut adalah tipikal negara yang tanpa cacat, tanpa kekurangan apapun. Dengan kata lain, ide kenegaraan Natsir tersebut hanyalah negara utopia, hanya sebatas alam ide, belum ada dalam realitas politik suatu negara.[16] Kalaupun tipe negara seperti itu akan terwujud di dalam negara Republik Indonesia seperti yang dimunculkan di Konstituante atau katakanlah di suatu negara tertentu, bukan tanpa persoalan juga. Permasalahannya kemudian adalah siapakah yang dianggap punya otoritas atau kewenangan di dalam memberikan keputusan final kebijakan negara berkaitan dengan etik keagamaan atau nilai-nilai Ilahiah itu, sehingga legislasi atau kebijakan negara itu nantinya dianggap tidak akan bertentangan dengan moralitas keagamaan atau kemanusiaan; apakah kepala negara, atau ulama?

Jika yang dianggap memiliki otoritas dalam pemberian nilai-

nilai Ilahiah yang mengikat setiap kebijakan negara yang dikeluarkan oleh eksekutif, legislatif, ataupun judikatif adalah seorang ulama atau suatu lembaga yang teridiri dari para ulama, negara seperti ini tidak ubahnya tipe negara-negara Barat yang pernah berkembang selama abad pertengahan. Model negara seperti itu pada kenyataannya adalah tipe negara *theocracy* di mana sekelompok pendeta elitis mempengaruhi bahkan menentukan setiap kebijakan negara. Mereka ini merasa paling mengerti persoalan-persoalan yang berhubungan dengan keduniaan/pemerintahan. Lebih dari itu, mereka juga terpisah dari rakyat kebanyakan. Atas nama Tuhan mereka mendominasi kekuasaan dan memberlakukan hukum-hukum yang mereka ciptakan sendiri. Jika keadaan seperti itu terjadi, pemerintahan demokrasi berdasarkan Islam seperti yang dicita-citakan Natsir bukan hanya gagal, sebaliknya malah cenderung menjadi negara teokratis. Upaya melibatkan peran rakyat banyak dalam urusan pemerintahan, anti-elitisme, anti-diskriminasi semakin jauh dari harapan.

Akan tetapi, negara yang idealkan Natsir dan al-Maudûdî tampaknya bukanlah tipikal negara seperti yang pernah berkembang di Barat semacam itu, karena ia adalah seorang demokrat yang selalu memegang prinsip-prinsip demokrasi, seperti persamaan, dan musyawarah (*syûrâ*).[17]

Secara teoritis, respon Natsir terhadap demokrasi yang didasarkan kepada kedaulatan rakyat yang menurutnya memiliki kekurangan-kekurangan dengan memunculkan teori kedaulatan Tuhan yang dianggapnya memiliki kelebihan-kelebihan, memang cukup mengesankan dan mengagumkan. Akan tetapi tampaknya cita-cita negara seperti itu sejauh ini masih sebatas cita-cita, sulit diwujudkan dalam format politik yang riil. Buktinya Natsir, termasuk juga al-Maudûdî yang banyak memberinya ilham dalam pemikiran kenegaraan, masih belum mampu merumuskan teori kedaulatan Tuhan melalui teistik demokrasinya menjadi konsep kenegaraan yang dapat dipahami bahkan dipraktikkan dalam suatu pemerintahan.

Sayangnya Natsir masih sebatas memikirkan, belum sampai kepada suatu rumusan sistem kenegaraan yang dapat diformulasikan. Pemikiran Natsir yang masih sebatas penjelajahan tersebut tidak cukup efektif dalam meyakinkan golongan sekuler di Konstituante ketika mengusulkan dasar negara Islam.

Kesulitan Natsir dalam merumuskan konsep negara Islam lewat *theistic democracy*-nya ini bisa jadi kurang lebih sama sulitnya dengan yang dirasakan umat Islam saat ini ketika ingin merumuskan syari'at Islam yang belakangan ini kembali mengemuka di tanah air. Bisa jadi *theistic democracy* Natsir ini secara substansial sama dengan tuntutan pemberlakuan syari'at Islam yang belakangan ini banyak diaspirasikan oleh sebagian kelompok Islam.[18] Karena kedua tipe negara ini sama-sama ingin mengedepankan peran syari'at dalam kehidupan berbangsa dan bernegara dari pada peran akal pikiran manusia. Jika memang demikian halnya, diperkirakan tipe negara seperti itu akan sulit berhasil untuk diwujudkan. Karena "penerapan syari'at Islam bukan masalah yang sederhana. Selain faktor kesiapan sosiologis, politis dan ekonomis, yang harus diperhatikan adalah bagaimana menjelaskan terlebih dahulu apa yang dimaksud dengan syari'at Islam itu."[19]

Pembicara lain, Saifuddin Zuhri mengatakan, "demokrasi tanpa saluran Tuhan yang Maha Esa atau agama selamanya akan merupakan sengketa untuk berebut kursi, sebagaimana setiap usaha nasionalisasi yang tidak tersalurkan menurut keimanan kepada agama, hanya akan menjadi sarang korupsi".[20] K.H. Achmad Zaini,[21] Osman Raliby dalam nada yang sama juga menawarkan kedaulatan Tuhan. Dalam Konstituante pada sidangnya tanggal 21 Mei 1957 ia mengatakan:

> ...Memang kedaulatan sesungguhnya itu real sovereignty itu tidak terdapat dalam masyarakat manusia. Kedaulatan yang sesungguhnya itu adalah kepunyaan Allah Yang Maha Esa dan Maha Kuasa, sedangkan kekuasaan atau autoriteit yang

> seharusnya kita lakukan adalah satu amanat sutji, satu sacred trust, yang sewajarnya berada dalam batas-batas kehendak Allah...soal kedaulatan ini haruslah mendjadi perhatian kita bersama yang sungguh-sungguh...janganlah kita meniru-niru pengertian yang berlaku di dunia Barat ataupun di dunia Timur. Kedaulatan yang seperti saya utarakan tadi sering disalah artikan dan atjapkali pula disalah-gunakan di dalam masjarakat kita. Susunan kenegaraan dalam nama "temporal dan spiritual powers" itu dipersatukan setjara spontan, akan tetapi salah selalu disebut theokra*si.* Tjara berfikir seperti ini hendaknya dapat lambat laun kita lepaskan. Kalau tokh harus memberikan nama djuga terhadap pemerintahan seperti itu, maka tepatlah kalau ia dinamakan demokrasi... Nomokrasi ialah a system of goverment base on legal code, atau the rule of law in a community". Dan karena dalam Islam itu undang-undang atau hukum itu adalah lebih dulu ada dari Negara, dan men-jadi dasar dari negara itu, maka pemerintahan yang ber-kedaulatan seperti itu sesungguhnja dapatlah kita namakan nomocracy, dan bukan theocrasy.[22]

Osman Raliby tampaknya satu irama dengan Natsir yang menganut paham kedaulatan Tuhan. Akan tetapi berbeda dengan Natsir yang memberi istilah konsep kenegaraannya dengan *theistic democracy,* Osman Raliby menamakannya dengan *nomocracy.* Berdasarkan istilah ini tampak sekali bahwa Osman Raliby sangat dipengaruhi oleh Ibn Khaldûn (1332-1406) seorang pemikir tentang negara abad pertengahan. Ibn Khaldûn menamakan bentuk negara yang diidealkannya dengan nama *al-siyâsah al-dîniyyah.* Malcolm H. Kerr menamakannya dengan istilah nomokrasi Islam.[23] Karakter *al-siyâsah al-dîniyyah* menurut Ibn Khaldûn, selain Alquran dan sunnah, akal manusiapun sama-sama berperan dan berfungsi dalam kehidupan bernegara.[24]

Dalam teori kenegaraannya Ibn Khaldûn menemukan suatu tipologi negara dengan tolak ukur kekuasaan. Negara ia bagi ke dalam dua kelompok: *Pertama*, negara dengan ciri kekuasaan alamiah (*al-mulk al-thabi'î*). Kedua, negara dengan ciri kekuasaan politik (*mulk siyâsî*). Tipe negara pertama ditandai oleh kekuasaan yang sewenang-wenang dan cenderung kepada hukum rimba (despotisme). Tipe negara kedua dibagi kepada tiga; *pertama*, negara hukum atau nomokrasi Islam (*al-siyâsah al-dîniyyah*); *kedua*, negara hukum sekuler (*al-siyâsah al-´aqliyyah*); dan *ketiga* negara a-la "Republik Plato" (*al-siyâsah al-madaniyyah*).[25] Menurut Ibn Khaldûn, tipe negara yang paling baik dan ideal di antara ketiga tipe di atas ialah *al-siyâsah al-dîniyyah* atau nomokrasi Islam.[26] Karena, pada tipe ini antara *syarî´ah* dan akal diberi fungsi yang seimbang dalam urusan ketatanegaraan. Sebaliknya pada negara *al-siyâsah al-´aqliyyah* hanya mendasarkan pada hukum yang bersumber dari rasio semata, sementara pada *siyâsah madaniyah* negara hanya dipimpin oleh sekelompok elit atas segolongan budak yang tidak memiliki hak pilih.[27]

Jika nomokrasi Islam yang dimaksudkan Osman seperti yang digambarkan oleh Ibn Khaldûn, tipe negara seperti itu tampaknya sama halnya dengan teori yang berpegang pada kedaulatan Tuhan. Persoalan yang dihadapi pada negara seperti ini hampir sama dengan persoalan yang dihadapi oleh tipe negara seperti yang digagas Natsir, yaitu tentang siapa sebenarnya pihak yang dianggap memiliki otoritas sebagai "penafsir-penafsir" agama, sehingga segala kebijakan negara tidak bertentangan dengan etik agama, dan yang tidak kalah pentingnya adalah bagaimana mekanisme perekrutan, pemberhentian, dan system kontrolnya.

Akan tetapi, sangat disayangkan, apapun istilah yang diberikan terhadap bentuk negara yang diusulkan oleh golongan Islam, sepanjang masih menganut kedaulatan Tuhan, tipe negara tersebut sulit dipahami bagi golongan sekuler. Keadaan ini diperparah lagi

bahwa bentuk negara yang dirumuskan tersebut sepanjang yang dapat diamati ternyata masih sebatas "penjelajahan", belum sampai kepada suatu rumusan yang bersifat konseptual, sehingga dapat dioperasionalkan dalam kehidupan riil politik.

Tokoh Islam lain yang berbicara tentang dasar negara Islam adalah Zainal Abidin Ahmad.[28] Tidak berbeda halnya dengan Natsir, Ahmad juga seorang pembela demokrasi yang gigih. Tetapi ia berbeda dengan Natsir. Ahmad tidak sependapat bahwa sistem politik Islam adalah suatu sintesis antara demokrasi dan sistem diktatorial. Selain itu ia juga tidak menganut teori kedaulatan Tuhan seperti yang didengung-dengungkan dengan penuh semangat oleh Maudûdî[29] maupun Khomeini.[30]

Ahmad malah menafsirkan terma *ulû al-'amr* (Q.S.4:59) sebagai wakil-wakil rakyat yang dipilih untuk dewan Perwakilan Rakyat. Karena terma ini diikuti dengan ungkapan *minkum* (dari kalanganmu) yang berarti mereka yang kamu pilih.[31] Prinsip ini menurut Ahmad adalah demokrasi.[32] Dari perkataan *minkum* ia menarik prinsip demokrasi, suatu pandangan menarik dan berbeda dengan pandangan modernis lainnya yang menariknya dari ajaran *syûrâ*. Kalaupun Ahmad pernah menyebut kedaulatan Tuhan, yang dimaksudkannya adalah kekuasaan mutlak Tuhan atas seluruh alam semesta yang tidak ada kaitannya dengan masalah politik sebagaimana dipahami pada masa modern ini. Bahkan tampak sekali ia pendukung teori J.J. Rousseau tentang kedaulatan rakyat (*Volkssouvereniteit*).[33]

Atas alasan demokrasi ini pula Zainal Abidin Ahmad berangganapan bahwa dasar negara Islam layak menjadi alternatif bagi pandangan hidup (*way of live*) bangsa Indonesia. Karena menurut Ahmad dalam negara demokrasi, kelompok penguasa harus mendapat persetujuan dari golongan rakyat mayoritas, dan golongan minoritas haruslah terjamin hak-haknya. Prinsip pertama yang disyaratkan

Ahmad sudah jelas bahwa mayoritas rakyat Indonesia adalah Islam. Namun bila dilihat dari posisi ideologi politik alasan seperti itu bersifat illusif. Ahmad sebenarnya menyadari akan hal ini, namun melalui pendekatan persuasif ia tetap mencoba meyakinkan pihak lawan yang sebahagian besar penganut Islam untuk menerima Islam sebagai dasar negara. Syarat kedua ditegaskan Ahmad juga untuk meyakinkan pihak lawan bahwa dalam negara Islam pihak minoritas dijamin hak-haknya seperti yang pernah dipraktikkan Nabi. Alasan-alasan tersebut sekalipun cukup realistik dan faktual belum cukup meyakinkan pihak lawan. Kondisi yang masih belum mapan di antara negara-negara Islam di dalam kehidupan modern merupakan salah satu faktor kuat mengapa mereka sulit menerima dasar negara Islam.

Sementara itu Nj. Hajjah Sjamsjiah Abbas (PERTI),[34] menawarkan demokrasi parlementer. K.H. Achmad Zaini menawarkan negara demokrasi Islam dengan berdasarkan empat hal: (1) pertanggung-jawaban perseorangan, (2) meratanya hak-hak dan persamaannya antara manusia, (3) wajib musyawarah bagi pihak yang memegang kekuasaan, dan (4) tanggung-menanggung antara rakyat dari segala golongan dan lapisan.[35] Namun seperti halnya kebanyakan pembicara-pembicara Islam lainnya, ia tidak menjelaskan secara rinci bagaimana bentuk negara Islam yang demokratis ataupun parlementaris itu. Bisa jadi yang dimaksudkannya adalah negara demokrasi perwakilan yang hingga sekarang banyak dianut di berbagai negara termasuk Indonesia.

Beberapa konsep kenegaraan, khususnya konsep negara demokrasi berdasarkan Islam ketika mengusulkan Islam sebagai dasar negara oleh golongan Islam di Konstituante di atas tampak dengan jelas menunjukkan adanya pengaruh pemikir-pemikir kenegaraan pada periode sebelumnya. Di samping itu kebangkitan dunia Islam pada awal abad ke-19 yang dalam sejarah Islam dipandang sebagai periode modern, secara langsung maupun tidak langsung sangat mempengaruhi alam pikiran para tokoh-tokoh Islam

Indonesia, khususnya yang duduk di dalam badan Kons-tituante.[36] Konsep-konsep kenegaraan yang didengung-dengungkan oleh para pembaharu Islam seperti Jamaluddin Al-Afghânî, Muhammad ´Abduh, Muhammad Iqbal, dan lain sebagainya itu, gaungnya begitu bergema hampir diseluruh seantero dunia Islam. Ia benar-benar turut mempengaruhi pola pikir umat Islam Indonesia.[37] Bahkan sebahagian mereka juga menggunakan pemikiran-pemikiran kenegaraan yang ada di Barat seperti Hegel, Machiavelly, Hobbes, Rousseau, dan lain sebagainya.

Natsir salah seorang wakil Islam di Konstituante yang sangat vokal misalnya juga menggunakan ide-ide yang sedang trend di dunia Islam itu untuk memperkuat argumentasi yang ia gunakan. Di antara ide-ide para pembaharu yang ia sadur itu adalah pemikiran Ibn Khaldûn. Menurutnya negara dan masyarakat sama artinya dengan bentuk (*form*) atau *´aradh* terhadap benda (*matter*) atau *jauhar* yang satu tidak dapat lepas dari yang lain. Dari sini kemudian ia menegaskan bahwa dasar negara yang akan dijadikan sebagai pandangan hidup berbangsa dan bernegara Republik Indonesia seharusnya juga mempunyai akar yang langsung tertanam dalam masyarakat. Untuk itulah, menurut Natsir bahwa karena Islam telah berurat berakar dalam kehidupan rakyat sehari-hari, tidak ada alasan untuk menolak Islam.[38] Selain itu, Natsir juga banyak mengutip ide-ide pembaharu-pembaharu lain seperti Jamal al-Dîn Al-Afghani.[39]

## 2. Sekularisme dan Agama

Masalah sekularisme adalah salah satu isu yang menjadi titik perhatian golongan Islam ketika mengajukan dasar negara. Menurut golongan Islam seperti ditekankan oleh Natisr bahwa "hanya ada dua alternatif untuk meletakkan dasar negara dalam sikap azasnya, yaitu 1) faham *secularisme (la-dienyah)* tanpa agama, atau 2) faham agama *(dieny)*."[40] Natsir kemudian mengupas persoalan sekularisasi

secara mendalam terutama aspek-aspek negatif yang terkandung di dalamnya. Menurut Natsir sekularisme adalah suatu cara hidup yang mengandung paham, tujuan, dan sikap, hanya di dalam batas hidup keduniaan. Seorang sekuler adalah seorang yang melepaskan sama sekali hubungannnya dengan keakhiratan dalam hal sikap dan perbuatannya sehari-hari, meskipun ia mengakui akan adanya Tuhan. Seorang sekularis menurut Natsir tidak mengakui adanya wahyu. Jadi kepercayaan dan nilai-nilai moral itu semata-mata ditimbulkan oleh masyarakat semata, tanpa kaitan sama sekali dengan agama. Sekularisme berakibat menurunkan sumber nilai-nilai hidup manusia dari taraf ketuhanan kepada taraf kemasyarakatan semata-mata. Pandangan demikian menurut Natsir akan menyebabkan penganutnya merasa lebih tinggi dari nilai-nilai yang di masyarakat, karena ia ciptaan manusia. Bukan malah menjunjung tinggi nilai-nilai tersebut, tetapi meng-anggap nilai-nilai itu sebagai alat semata-mata.[41]

Pandangan Natsir tentang sekularisme ini tampaknya sebagai reaksi dari pernyataan-pernyataan Soekarno pada masa-masa sebelumnya tentang perkembangan pikiran manusia dalam bertuhan. Pada waktu itu Soekarno memang secara luas menerangkan tentang perkembangan pikiran manusia dalam bertuhan yang menurutnya sangat ditentukan oleh perkembangan sosiologis. Kesimpulan dari pidato Soekarno sebelumnya tentang masalah ketuhanan adalah bahwa pada saat taraf hidup manusia telah maju dari taraf berburu sampai kepada taraf industri modern, maka pada akhirnya manusia tidak akan mengakui adanya Tuhan. Kesimpulan inilah yang mendapat tantangan keras dari golongan Islam.

Selain itu, pemahaman Natsir tentang sekularisme sesungguhnya adalah pemahaman yang terlalu ekstrim, sehingga secara tegas ia sama sekali menafikan pemahaman yang lebih moderat. Pada level ini, orang akan tidak perduli pada nilai-nilai, pada adab dan menyampingkan ajaran agama, dan pada akhirnya jika kekuasaan diberikan oleh seorang sekularis menurut Natsir, ia akan menjalankan

kekuasaannya secara semenang-wenang, tirani dan sebagainya. Lebih jauh dari itu sekularisme akan sampai kepada satu titik, yaitu atheisme.[42] Dalam menutup bahasannya tentang sekularisme ini, sebelum menunjukkan kelebihan-kelebihan agama dari sekularisme, Natsir menyatakana bahwa "sekularisme…tidak memberikan dasar-dasar yang kuat bagi kehidupan masyarakat, malah menggoyahkan sendi-sendi hidup orang perseorangan dan masyarakat".[43]

Di sisi lain menurut Natsir agama memiliki sejumlah keunggulan daripada sekularisme, seperti dorongan terhadap ilmu dan kebenaran dan lain sebagainya. Pandangan tentang agama yang memiliki sejumlah kelebihan dan keunggulan ini hampir mendapat perhatian dari sejumlah golongan Islam ketika meng-ajukan dasar negara, misalnya Mr. R.H. Kasman Singodimedjo (Masyumi),[44] Zainal Abidin Ahmad (Masyumi),[45] Mohammad Sjafii Wirakusumah (PSII).[46]

### 3. Kritik terhadap Pancasila

Agenda pidato golongan Islam selanjutnya adalah kritikan terhadap dasar negara Pancasila. Kritik terhadap Pancasila ini merupakan kelanjutan dari kritik terhadap sekularisme. Para juru bicara dari golongan Islam begitu bersemangat dalam mengkritisi Pancasila. Natsir[47] misalnya menganggap dasar negara Pancasila adalah sekuler karena bersumber dari manusia, bukan bersumber dari wahyu ilahi dan pengakuan akan kedaulatan Tuhan. Sekalipun rumusan Pancasila terdapat sila Ketuhanan Yang Maha Esa, akan tetapi, bukan berarti ia bersumber dari ajaran agama. Pengakuan terhadap sila Ketuhanan Yang Maha Esa adalah baru sebatas pengakuan "rasa adanya Tuhan sebagai tjiptaan manusia yang relatif, yang berganti-ganti"[48]. Apalagi terlepas dari urutannya, sila Ketuhanan ternyata tidak dianggap sebagai sumber dari empat sila yang lain. Pancasila oleh para pendukungnya dianggap tidak lebih dari "titik pertemuan".[49] Oleh sebab itu, Pancasila menurut Natsir tidak

mencukupi syarat sebagai *state-philosophy*. Pancasila tidak mempunyai akar yang terhunjam dalam hati sanubari bangsa Indonesia.

Keberatan pendukung dasar negara Islam terhadap Pancasila selain karena sumbernya yang bukan dari agama, juga disebabkan oleh karena Pancasila itu oleh para pendukungnya ditafsirkan secara berbeda-beda antara yang satu dengan yang lain. Bagi komunis misalnya penafsirannya terhadap Pancasila akan berbeda dengan golongan sekuler yang lain. Natsir menyebut Pancasila sebagai "pure concept" Pancasila dalam pandangan Natsir adalah ideologi yang tidak mau mengakarkan diri dengan ideologi yang telah ada. Ia adalah ideologi yang netral. Artinya Pancasila adalah suatu ideologi yang berdiri di atas semua golongan. Dengan alasan bahwa jika Pancasila memilih salah satu warna, salah satu ideologi yang telah ada, maka ia akan bercorak tidak akan netral lagi. Inilah salah satu keberatan Natsir. Karena dengan demikian Pancasila berarti "kabur" tidak berujud apa-apa, tidak bisa berkata apa-apa. Begitu rendahnya Pancasila dalam pandangan Natsir sehingga Natsir memberikan perumpamaan "Dari ideologi Islam ke Pancasila bagi umat Islam adalah ibarat melompat dari bumi tempat perpijak, ke ruang hampa, *vacuum*, tak berhawa"[50]

Natsir pada bagian akhir pidatonya kemudian mengharapkan kepada para pendukung Pancasila agar menerima Islam sebagai dasar negara. Karena menurut Natsir semua sila-sila Pancasila itu ada di dalam Islam. Di bawah naungan Islam, Pancasila tidak lagi sebagai "*pure concept*" yang steril, melainkan sebagai nilai-nilai yang hidup yang mempunyai substansi yang riil dan terang. Dengan menerima Pancasila menurut Natsir Pancasila tidak sedikitpun dirugikan. Malah sebaliknya justeru akan memperoleh *state-philosophy* yang hidup dan berjiwa yang mengandung suatu kekuatan.[51]

Bila diamati secara mendalam, keberatan-keberatan Natsir terhadap dasar negara Pancasila, seperti tampak pada uraian sebelumnya

ternyata bukan pada isi Pancasila itu sendiri, melainkan pada sumbernya. Sekiranya para pendukung Pancasila mengatakan bahwa Pancasila bersumberkan pada wahyu ilahi, dan bukan penggalian manusia, barangkali perdebatan tentang dasar negara tidak sampai memanas dan berlarut-larut. Atau bisa jadi juga malah sebaliknya, sekiranyapun Pancasila dikatakan oleh para pendukung sebagai bersumberkan wahyu Ilahi, maka bisa jadi golongan Islam malah berupaya secara lebih keras agar golongan pendukung Pancasila menerima dasar negara Islam. ke dua kemungkinan itu bisa saja terjadi. Yang jelas adalah, hingga sampai masa-masa akhir persidangan, umumnya yang menjadi keberatan golongan Islam terhadap dasar negara Pancasila adalah didasarkan pada sumber Pancasila yang dianggap sekuler, bukan berdasarkan agama.

Keberatan golongan Islam terhadap Pancasila yang dianggapnya sekuler itu juga datang dari Zainal Abidin Ahmad (Masyumi). Ia keberatan terhadap dasar negara Pancasila bukan hanya disebabkan karena sumbernya dari manusia (Soekarno), juga bukan hanya karena Pancasila memiliki penafsiran yang beragam sebanyak orang yang menafsirkannya, tetapi juga disebabkan karena secara rumusan dasar negara Pancasila, seperti halnya juga dasar negara Islam dan sosio-ekonomi tidak ada secara formal tekstual disebutkan di dalam Undang-Undang Dasar. Pancasila sebagai dasar negara memang sudah dimuat di dalam undang-Undang Dasar, akan tetapi sebagai rumusan, tidak sepatahpun perkataan Pancasila dimuat di dalamnya. Hal lain yang menjadi keberatan Zainal Abidin Ahmad terhadap dasar negara Pancasila adalah sifatnya yang berbau Budhisme.[52] Aspek yang terakhir menurut Ahmad menjadi faktor dominan mengapa golongan Islam keberatan ter-hadap dasar negara Pancasila. Sementara K.H. Achmad Zaini (NU)[53] seperti halnya tokoh-tokoh Islam lain keberatan dengan Pancasila dikarenakan sumber yang tanpa agama. Dengan nada yang sedikit keras Nj. H. Sjamsijah Abbas (PERTI) keberatan dengan dasar negara Pancasila karena Pancasila dalam pandangan-

nya sumber kekacauan.[54]

Berdasarkan analisis terhadap teks-teks pidato juru bicara golongan Islam di sidang Konstituante menunjukkan bahwa umumnya pengajuan Islam sebagai dasar negara tidak dimaksudkan sebagai upaya mendirikan negara Islam. Topik-topik ataupun agenda yang menjadi sorotan golongan Islam seperti tampak pada uraian sebelumnya umumnya berkisar pada tiga, yaitu persoalan tentang bentuk negara, implementasi nilai-nilai Islam ke dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, tentang sekularisasi dan agama, serta kritik terhadap Pancasila. Kesimpulan ini diperkuat dengan hasil-hasil yang dicapai oleh Konstituante selama persidangan bahwa Konstituante telah menyelesaikan 90% dari tugas-tugas yang dibebankan kepadanya.[55] Tugas-tugas tersebut antara lain adalah merumuskan tentang bentuk negara, wilayah negara, bahasa, HAM dan lain sebagainya. Ini berarti bahwa rumusan dasar negara yang telah disepakai itu adalah rumusan yang didasarkan atas persetujuan kedua belah pihak, bukan rumusan satu golongan saja, khususnya rumusan dari golongan Islam atau golongan Pancasila. Sisa 10% tugas Konstituante yang belum terselesaikan adalah tentang dasar negara, yaitu apakah dasar negara Indonesia berdasarkan Pancasila, sosio-ekonomi, atau Islam.

Yang dituntut oleh golongan Islam adalah pencantuman Islam secara formal di dalam konstitusi negara yang akan dirumuskan itu. Sedangkan isi konstitusi sebagaimana disinggung di atas yang sudah rampung lebih kurang 90% itu adalah materi konstitusi hasil kerja bersama kedua golongan, yaitu golongan sekuler dan Islam. Hal ini berarti bahwa yang menjadi tuntutan golongan Islam tampaknya adalah bagaimana nilai-nilai Islam/hukum Islam (syariah) dapat diimplementasikan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara: apakah implementasi itu dijamin oleh negara melalui ketentuan perundang-undangan atau melalui cara-cara lain dengan melibatkan negara. Keinginan ini tercermin dalam setiap agenda

perbincangan di sidang Konstituante. Dengan ungkapan lain, system ketatanegaraan yang dikehendaki Islam adalah pemerintahan yang melibatkan nilai-nilai agama dalam setiap kebijakan negara. Dengan sistem ketatanegaraan seperti itu, golongan Islam berharap seluruh kebijakan negara tidak keluar dari nilai-nilai keislaman. Seperti dikatakan oleh Natsir dalam uraian terdahulu bahwa Islam dapat memelihara nilai-nilai luhur bangsa yang telah ada di samping dapat menumbuhkan nilai-nilai yang belum ada.[56]

Kekhawatiran golongan Islam tentang pengelolaan negara tanpa diilhami nilai-nilai luhur agama semakin mengkristal dalam diri pribadi golongan Islam sampai masa-masa akhir persidangan Konstituante di tengah desakan pemerintah untuk pembubaran lembaga ini.

Dalam situasi yang sangat kritis seperti itu, antara golongan Islam dan sekuler semakin menyadari pentingnya mencari titik temu.[57] Karena dengan bertahan secara mutlak pada tuntutan semula, masing-masing golongan tidak mendapat keuntungan apa-apa. Golongan Islam akhirnya mengendurkan tuntutan dasar negara Islam dan menggantinya dengan tuntutan dikembalikannya "Piagam Jakarta" pada posisi semula sebelum dibatalkan pada tanggal 18 Agustus 1945 sehari setelah kemerdekaan diproklamirkan. Akan tetapi tuntutan inipun pada akhirnya tidak terlaksana meskipun telah dilakukan dua kali pemungutan suara.

Golongan Islam tampaknya begitu yakin bahwa pelabelan simbol-simbol Islam ke dalam institusi negara akan dapat menjamin bagi implementasi nilai-nilai Islam. Keyakinan tersebut lebih kurang sama kuatnya bahwa apabila negara dipimpin oleh orang yang beragama Islam, automatis pelaksanaan hukum Islam (syariah) akan dapat dilaksanakan dengan mudah. Keyakinan ini terlihat dalam rumusan Piagam Jakarta dan batang Tubuh UUD 1945 dimana salah satu pasal (Pasal 6 ayat 1) dinyatakan: "Presiden ialah orang

Indonesia asli dan beragama Islam".[58] Adanya pasal ini sebagai bagian dari kesepakatan bersama Piagam Jakarta tahun 1945 inilah sehingga golongan Islam mengalihkan tuntutan dasar negara Islam dengan kembali ke UUD 1945 dengan pen-cantuman Piagam Jakarta menjelang akhir persidangan. Atas dasar ini pula dapat disimpulkan bahwa selain tuntutan golongan Islam yang cenderung kepada simbol-simbol Islam yang bersifat formalistik tuntutan golongan Islam juga cenderung eksklusif, setidaknya dalam pandangan golongan sekuler. Golongan sekuler menganggap bahwa Islam adalah salah satu bagian dari berbagai elemen bangsa Indonesia. Dengan mewujudkan Islam sebagai dasar negara berarti telah membawa negara kepada salah satu elemen tertentu. Tuntutan demikian pada masa itu tidak efektif di tengah kondisi sosio masyarakat dengan pemahaman keagamaan yang relatif masih rendah. Seandainya saja pada saat itu tradisi maupun kultur Islam telah membumi secara mendalam dan luas di dalam kehidupan masyarakat, tidak mustahil tuntutan golongan Islam dengan corak seperti itu akan berhasil.

Namun persoalan yang sangat krusial pada waktu itu adalah apakah sekiranya umat Islam dapat memenangkan suatu pemilihan umum sudah siap secara intelektual untuk menangani suatu negara modern di atas dasar hukum Islam yang diwariskan dari abad pertengahan. Dalam kaitan ini menarik untuk disimak kritik S. Takdir Alisjahbana yang ditujukan kepada wakil-wakil Islam. Sosok penganut faham sosialis yang juga anggota Konstituante itu berkata: "Dengan tenaga-tenaga dan susunan-susunan yang ada pada agama Islam di Indonesia sekarang ini tugas memikul dasar negara besar kemungkinannya hanya akan melemahkan kedudukan Islam."[59] Ia menegaskan bahwa pernyataannya itu bukanlah bertendensi politik, tetapi sesungguhnya lahir dari perasaan simpati dan harapan yang sebaik-baiknya agar agama Islam yang melahirkannya yang tak dapat disangkal mempengaruhi jalan fikirannya dengan bermacam-macam cara.[60]

Dengan alasan-alasan inilah Takdir meminta kepada wakil-wakil Islam untuk menerima sementara hasil-hasil pemilihan umum yang tidak memberikan suara mayoritas kepada mereka; juga disarankan agar umat Islam mengkonsolidasikan kekuatan perjuangannya di masa yang akan datang untuk memenangkan pemilihan umum.[61] Lebih penting lagi, Takdir mengingatkan bahwa etik agama sekarang begitu lemah untuk mampu menghadapi kekacauan nilai sebagai buah dari beraneka ragam pandangan hidup manusia. Krisis ini tidak akan dapat dihadapi dengan hanya mengulang-ulangi tafsiran ayat dan Hadis. Agama mesti mengkon-frontasikan dirinya dengan soal zaman sekarang dengan alat-alat zaman sekarang.[62] Dengan mengajak orang untuk melihat fakta pertentangan agama, Takdir Alisjahbana menyimpulkan:

> Di tengah-tengah perbedaan dan pertentangan agama-agama yang kelihatan kepadanya setiap hari di sekitarnya, kesangsian yang timbul di dalam hatinya adalah sesuatu yang wajar, yang harus direnungkan oleh tiap-tiap agama dengan kesadaran dan pengertian, jika ia tidak hendak kehi-langan pengikutnya. Dengan hanya menyalahkan *secularismus*, agama tiada mendapat suatu keuntungan; terutama di suatu negeri dimana justeru rakyatnya masih serba kekurangan dalam keduniaan, agama hanya akan dapat keuntungan apabila ia berani menggali lebih dalam mencari sendiri dirinya pangkal timbulnya *secularismus* itu.[63]

Pernyataan-pernyataan Takdir di atas merupakan di antara masalah mendasar yang belum dapat diselesaikan oleh agama manapun, termasuk agama Islam. Takdir sendiri baru melihat fenomenanya, sedangkan solusi konkritnya belum ia tawarkan. Pernyataan Takdir di atas memang cukup realistis dan dalam beberapa hal memang dapat dimengerti. Misalnya pernyataannya tentang etik agama yang begitu lemah untuk dapat menyelesaikan masalah-masalah bernegara. Di samping pernyataannya tentang

agama yang menurutnya masih dijadikan sebagai sumber konplik di antara penganut agama.

Memang dalam keadaan seperti itu sangat sulit diharapkan bahwa agama dapat dilibatkan secara mendalam dalam kehidupan bernegara, sementara masalah khilafah belum dapat diselesaikan secara baik. Masalah khilafah yang terus berkembang yang belum dapat diselesaikan oleh elit-elit agama sebagai pihak yang dianggap memiliki otoritas, merupakan alasan yang cukup rasional bagi kalangan sekuler untuk ragu melibatkan agama di dalam urusan politik, apalagi untuk dijadikan sebagai dasar negara.

Golongan sekuler mungkin berasumsi bahwa sangat tidak mungkin agama yang masih belum dapat menyelesaikan masalahnya sendiri (khilafiah) dapat diharapkan menyelesaikan masalah-masalah di luarnya, yaitu masalah-masalah kenegaraan. Bagi mereka bisa jadi berpikiran bahwa golongan Islam sangat lemah dan gagal dalam menyelesaikan khilafiah yang sedang berkembang di masyarakat, bagaimana mungkin golongan Islam dapat diharapkan untuk dapat menyelesaikan masalah-masalah kenegaraan yang begitu pelik dan luas.

Akan tetapi, dalam hal lain, pernyataan Takdir yang menyangsikan kemampuan golongan Islam dalam memikul dasar negara merupakan pernyataan yang kurang menggambarkan sebagai sosok negarawan. Takdir tampaknya melupakan satu hal bahwa sekiranya dasar negara Islam jadi terwujud menjadi dasar negara republik Indonesia, maka tidak automatis golongan di luar itu tidak dilibatkan dalam urusan kenegaraan. Apalagi menggusur seluruh golongan sekuler secara total, merupakan sesuatu hal yang tidak mungkin.

Terlepas dari pernyataan-pernyataan Takdir di atas, bahwa kekuatan politik yang ada di parlemen yang tidak signifikan bukan tidak disadari sepenuhnya oleh para wakil-wakil Islam. Justeru sejak semula ketika persiapan kemerdekaan dilakukan keberadaan mereka

tidak terwakili secara memadai (lihat komposisi keang-gotaan dalam BPUPKI, dan PPKI pada bab III) sudah mereka sadari. Untuk itulah, dalam kerangkan ini ketidakbergemingan wakil-wakil Islam dalam mengajukan Islam sebagai dasar negara harus dilihat dalam kerangka *bargaining position*. Paling tidak sebatas pada tuntutan minimal umat Islam; yaitu terjaminnya pelaksanaan *syarî´ah* di dalam kehidupan bernegara.

Tawaran konsep negara yang berbeda-beda sepanjang perdebatan tentang dasar negara di majelis Konstituante menunjukkan adanya kelemahan konseptual yang cukup berarti sekurang-kurangnya sepanjang perdebatan mengenani dasar negara. Banyak pembicara kedua belah pihak yang terbawa arus semangat ideologis, yang sebenarnya menentang azas konstitusionalisme. Tekad yang ada dari kedua belah pihak untuk menegakkan kedaulatan rakyat dan HAM (Hak Azasi Manusia) sering diganti dengan paham lain mengenai hubungan negara, pemerintah, dan rakyat. konsep negara integralistik maupun konsep dasar negara Islam yang diusulkan oleh kubu Pancasila dan kubu Islam tersebut belum mencerminkan negara yang konstitusional.[64]

Konsep negara yang belum sampai pada tataran praktik-operasional diperkirakan menjadi hambatan mengapa pihak lawan sulit diajak kompromi oleh wakil-wakil Islam. Boleh jadi para wakil-wakil Islam berasumsi bahwa bagi Islam apapun bentuk negara itu tidak menjadi persoalan, asalkan ia dapat menjamin validitas *syarî´ah* dalam suatu negara. Namun, karena bentuk negara yang diusulkan oleh wakil-wakil Islam itu masih menggunakan atribut Islam, konsep negara seperti itu tidak efektif dalam meyakinkan pihak lawan.

Faktor-faktor di atas diperparah dengan faktor-faktor lain di luar Konstituante, seperti dinyatakan oleh Adnan Buyung Nasution bahwa Soekarno dan Soepomo pendukung negara integralistik, meskipun bukan anggota Konstituante dan tidak hadir secara pisik,

sangat besar pengaruhnya pada perdebatan mengenai dasar negara. Pidato Soepomo di depan badan Penyelidik tanggal 31 Mei 1945 memainkan peran yang sangat penting. Pemikirannya mengenai negara integralistik tahun 1945 tidak hanya berpengaruh besar terhadap perumusan UUD'45 dan penjelasan resminya, tetapi juga bergaung di dalam perdebatan mengenai dasar negara pada tahun 1957.[65]

## B. Argumentasi Islam Sebagai Dasar Negara

Gagasan Islam sebagai dasar negara yang dimunculkan golongan Islam di sidang Konstituante ditopang oleh sejumlah argumentasi, yaitu argumentasi teologis, dan argumentasi sosiologis-historis kultural.

### 1. Argumentasi Teologis

Wakil-wakil Islam yang tergabung di dalam blok Islam di dalam Konstituante mendasarkan argumentasinya pada argumen teologis dengan merujuk sejumlah ayat-ayat Alquran dan Hadis. Asumsi dasar mereka adalah wahyu Allah telah cukup sempurna dan kompleks dalam mengatur segala urusan manusia, termasuk dalam aspek ketatanegaraan. Untuk itu, tidak ada alasan yang kuat untuk menolak Islam sebagai dasar negara. Mohammad Sjafi'i Wirahadikusumah (NU) dengan singkat mengatakan: "Islam adalah suatu peraturan Tuhan suatu *wet* yang dibuat oleh Tuhan Yang Maha Sempurna yang tidak ada kekuarangannya. Islam tidak bisa dipisahkan daripada soal ibadah dan soal politik atau ketatanegaraan".[66]

Kasman Singodimedjo (Masyumi) membahas lebih lanjut mengenai sumber-sumber Islam dan tujuannya, dengan menunjukkan berbagai surah tertentu di dalam Alquran untuk membuktikan bahwa Islam adalah agama yang akomodatif terhadap konsep kenegaraan modern, seperti demokrasi, kesamaan antara laki-laki

dan perempuan dan lain sebagainya.[67] Islam layak menjadi dasar negara dikarenakan sumbernya dari Tuhan dan memiliki sejumlah keunggulan dibandingkan dengan dasar negara lain juga diutarakan oleh Natsir.[68]

Natsir tampaknya begitu yakin bahwa dikarenakan bersumber dari Tuhan (nilai-nilai Ilahiah), maka dasar negara tersebut akan menjamin tatanan bernegara yang baik yang dapat mengantarkan warga negara menjadi warga negara yang tertib, disiplin, taat hukum, sehingga mendatangkan kebahagiaan. Jika dasar negara Islam yang bersumber dari Tuhan tersebut didukung dengan penjelasan-penjelasan konseptual-rasional, tidak semata-mata bersifat teologis, tentu argumen Natsir akan lebih berkualitas yang pada akhirnya akan mampu mempengaruhi golongan pendukung ideologi lain.

Juru bicara dari blok Islam yang lain, K.H. Achmad Zaini juga ambil bagian dalam upaya mendukung teman sealirannya. Sambil mengutip beberapa ayat Alquran ia meyakinkan pihak lawan dengan menyatakan bahwa sejak terciptanya Adam dan Hawa, Tuhan menghendaki supaya manusia mentaati perintah yang diturunkan melalui perantara-Nya, yaitu para Nabi dan Rasul dan terutama kepada Nabi terakhir, Muhammad yang mene-gakkan Islam sebagai agama sempurna.[69] Zaini yakin bahwa dengan menjadikan Islam sebagai dasar negara seluruh permasalahan dapat diselesaikan.[70]

Zaini tampaknya masih berada dalam nafas yang sama dengan Natsir yang berkeyakinan bahwa dikarenakan Islam bersumber dari wahyu, maka dengan sendirinya menjadi jaminan warga bangsa dalam bernegara jika Islam dijadikan sebagai dasar negara. Oleh sebab itu, ia tampak begitu emosional ketika pihak sekuler menyatakan bahwa Alquran tidak mengandung konsep yang konkrit mengenai organisasi masyarakat modern yang kompleks.[71] Misalnya seperti yang dituduhkan Asmara Hadi (GPPS), dan Njoto (PKI).[72] Lebih lanjut dikatakannya bahwa Ayat-ayat Alquran tidak dapat

dimengerti secara konkrit dan tepat kalau tidak ditambah dengan Hadis sebagai penafsir utama dari Alquran sesuai dengan ayat yang berbunyi: "Kami telah menurunkan Alquran kepadamu hai Muhammad, supaya kamu menjelaskan kepada manusia seluruhnya apa yang ditunjukkan kepada mereka."[73]

Di antara ayat-ayat Alquran yang dijadikan rujukan oleh blok Islam dalam memperkuat argumentasinya adalah: "Barang siapa yang tidak memakai hukum ciptaan Tuhan, maka sesungguhnya mereka itu orang yang zalim".[74] Wakil Islam lain yang juga mengemukakan pandangan senada dengan Natsir dan Zaini adalah Nj. Sjamsjiah Abbas (PERTI).[75] Tuduhan terhadap Islam bahwa Islam hanya didukung oleh sebahagian orang Islam saja, sedangkan Pancasila didukung oleh kaum Nasionalis, Protestan, Katolik, Komunis, dan sebahagian orang Islam, dicemooh oleh Kasman Singodimedjo dengan menyatakan bahwa :

> Sesungguhnya... dapat saya katakan bahwa Pancasila didukung oleh ratusan golongan, yakni ratusan golongan agama baru dan golongan hidup baru yang sengaja di mana-mana oleh Komunis telah didirikan. Justeru kenyataan bahwa Pancasila dapat diterima oleh berbagai golongan ideologi, termasuk Komunis, itu menjadi alasan utama untuk menolak Pancasila. Dengan bersembunyi di balik Pancasila, kaum Komunis mendapat kesempatan yang baik untuk menyebarkan ideologi mereka. Kasman menekankan bahwa partai Komunis hanya membonceng pada Pancasila untuk mencapai tujuan-tujuan taktisnya. PKI tidak menyukai sila Ketuhanan dan karena itu berupaya mengubah sila ini menjadi sila kebebasan beragama. Interpretasi komunis terhadap kebebasan beragama ialah kebebasan untuk tidak beragama; karena itu PKI berusaha mengubah sifat Pancasila yang bertuhan itu menjadi atheistis, yang melanggar sifat kepribadian Indonesia yang beragama.[76]

Bagi blok Islam, tentu saja upaya mengajukan Islam sebagai dasar negara merupakan tugas keagamaan. Paradigma keagamaan inilah tampaknya sebagai faktor utama yang melatarbelakangi mengapa mereka untuk tetap bersiteguh mempertahankannya sekalipun mereka menyadari bahwa usaha ini sulit diwujudkan karena pihak lawan (blok Pancasila) juga menganggap bahwa tuntutannya mempertahankan Pancasila sebagai dasar negara sebagai hal yang mutlak dipertahankan.

Selain itu, bagi pihak Islam, pandangan mereka tetap tidak bisa menyimpang bahwa Islam harus menjadi dasar negara, setiap penyimpangan harus dianggap sebagai sikap tidak setia pada agama. Dalam pidatonya yang berapi-api untuk mendukung negara Islam, Kasman Singodemedjo[77] (Masyumi) menyatakan bahwa "manusia bebas untuk memilih agama apapun. Tetapi, begitu ia mengaku Islam, ia diwajibkan memenuhi tuntutan pengakuan tersebut dan diwajibkan oleh Allah untuk menjalankan Islam secara total kalau bisa di seluruh Indonesia. Orang Islam lebih takut kepada Allah dari pada kepada manusia, bagaimanapun besarnya kekuasaan manusia itu. K.H. Zaini[78] (NU) menegaskan bahwa tuntutan NU supaya Islam menjadi dasar negara tidak hanya disebabkan fanatisme agama, atau karena tesis bahwa Islam meru-pakan agama mayoritas, tetapi terutama karena berasal dari kewajiban untuk menegakkan kebenaran hukum Allah.[79]

Argumentasi usulan negara Islam dengan dalih kewajiban agama seperti yang dikemukakan oleh Kasman Singodemedjo dan golongan Islam lainnya mengingatkan kita kepada pemikir-pemikir politik seperti al-Maudûdî (1903-1979),[80] dan Sayyid Quthb (1906-1966)[81] di mana keyakinan terhadap Islam sebagai agama yang menyeluruh, mencakup seluruh aspek kehidupan. Islam dipandang sebagai suatu sistem yang melingkupi seluruh wilayah kultural (*cultural universal*).

Di samping itu, dalam dimensi politik kaum konservatif secara

tegas menolak hal-hal yang berbau Barat. Setiap yang berbau Barat dianggap tidak Islami. Demikian juga dengan pemahaman terhadap sumber-sumber pokok Islam yang literal dan tekstual, kaum fundamentalis cenderung lebih suka mengembangkan konsep-konsep mereka sendiri berdasarkan perspektif Islam, sebagai anti tesis terhadap konsep-konsep Barat.

Benar apa yang dinyatakan oleh Kasman bahwa Allah mewajibkan manusia untuk melaksanakan ajaran Islam, namun tampaknya ia melupakan satu hal bahwa kewajiban tersebut bukan menjadi tanggung jawab negara, melainkan sebagai pribadi. Atas dasar itu, maka Allah memberikan ganjaran bagi orang melaksanakan amal kewajiban dan memberikan balasan pula atas keburukan yang dilakukan.

M.S. Soetrisna Sendjaja dari Gerakan Pilihan Sunda (GPS) yang berafiliasi pada partai-partai Islam) juga satu pandangan dengan golongan Islam yang mengakui tidak ada pemisahan antara agama dan negara. Orang Islam tidak mungkin membebaskan diri dari hukum agamanya. Tuntutan bahwa Islam harus menjadi dasar negara merupakan kewajiban yang berasal dari perintah Allah."[82] Dt. Nagari Basa (PERTI) dalam nada yang hampir sama menolak dasar negara selain Islam karena di dalam Islam "tidak hanya percaya kepada Tuhan YME, tetapi juga kepada Nabi Allah, Muhammad. Dalam Islam, syahadat tidak berlaku tanpa menyebut Muhammad Rasulullah."[83] Demikian juga K.H. Masjkur (NU) menyatakan bahwa "perjuangan menjadikan Islam sebagai dasar negara menjadi kewajiban mutlak, soal prinsip, dan bukan soal taktik seperti mendukung atau tidak mendukung kabinet."[84]

Bagi sebagian kalangan internal umat Islam sendiri, argumentasi-argumentasi yang didasarkan pada argumen teologis (Alquran dan Hadis) yang dikembangkan untuk menopang ide Islam sebagai dasar negara di majelis Konstituante mungkin dapat dimengerti,

bahkan mungkin sebagai suatu hal yang mesti dilakukan sebagai kalangan yang memiliki komitmen keagamaan yang kuat. Namun bagi kalangan lawan (blok Pancasila).

Seperti diketahui bahwa antara kubu Islam dengan kubu nasionalis sekuler memiliki berbagai perbedaan yang cukup kontras. Perbedaan-perbedaan itu antara lain adalah perbedaan latar belakang pendidikan, dan perbedaan-perbedaan kepentingan. Poin yang kedua ini diperkirakan merupakan poin yang cukup dominan yang membuat jarak antara kedua kubu ini semakin jauh. Dari sisi pendidikan sebahagian besar golongan nasionalis ini berasal dari latar belakang pendidikan sekuler, berbeda dengan kubu Islam yang sebahagian besar berasal dari latar belakang pendidikan tradisional keagamaan. Dari sisi ini dapat diduga bahwa pengetahuan keagamaan golongan sekuler berada pada tingkat minimal. Bahkan meminjam thesis Clifford Geertz, golongan sekuler umumnya adalah orang-orang abangan.[85] Dengan tingkat penge-tahuan keagamaan seperti ini, tentu argumentasi-argumentasi teologis (Alquran dan Hadis) yang digunakan kelompok Islam, tidak dapat mereka cerna dengan baik.

Berdasarkan argumentasi teologis yang digunakan oleh golongan Islam di atas yang dengan jelas berpendapat bahwa pendirian sebuah negara (Islam) sebagai wajib *Syar´î* menunjukkan bahwa golongan Islam sangat dipengaruhi oleh pemikir-pemikir politik pada masa klasik dan masa kontemporer di mana di antara ciri-cirinya adalah pendirian sebuah negara adalah sebagai sesuatu yang wajib. Ciri-ciri lainnya adalah pengakuan terhadap institusi khilafah sebagai satu-satunya sistem pemerintahan yang sah yang memiliki kekudusan.[86]

Pada waktu golongan Islam mengusulkan dasar negara di Konstituante, situasi dunia Islam kurang lebih sama dengan situasi dunia Islam pada masa Abasiah, di mana lembaga khilafah dianggap sebagai satu-satunya sistem pemerintahan yang harus dianut umat Islam, sekalipun lembaga tersebut telahdihapus tahun 1924.

Gagasan-gagasan kenegaraan golongan Islam di Konstituante yang mengharuskan pencantuman Islam sebagai dasar negara secara formal di dalam konstitusi Indonesia disebut dengan kecenderungan legalistik-formalistik.[87]

## 2. Argumentasi Sosiologis-Historis-Kultural

Selain menggunakan argumentasi teologis atau sumber-sumber ideal (Alquran dan Hadis), golongan Islam juga menggunakan sumber-sumber faktual (argumentasi sosiologis-historis-kultural) dalam memperkuat dasar pemikirannya di dalam Konstituante. Sumber-sumber yang akan diuraikan tersebut meliputi: penduduk Indonesia yang mayoritas beragama Islam, sejarah Islam klasik yang dimulai sejak jaman Nabi sampai jaman keemasan Islam, cita-cita para pejuang Islam sejak masa kolonial, serta agama Islam yang telah menjadi tradisi/kepribadian bangsa Indonesia sejak ratusan tahun yang lalu. Data-data faktual ini umumnya menjadi argumentasi sosiologis sekaligus menjadi sumber rujukan para juru bicara blok Islam dalam mengajukan Islam sebagai dasar negara.

Mengenai negara dan masyarakat, golongan Islam berpendapat bahwa agama Islam sepatutnya dijadikan dasar negara karena sebagian besar rakyat Indonesia sudah menganut Islam.[88] Demikian juga K.H. Ahmad Zaini (NU),[89] Sjamsijah Abbas (PERTI)[90] juga tidak ragu-ragu menganjurkan Islam sebagai dasar negara karena bangsa Indonesia dianggap sebagai bangsa yang taat pada agama dan 90% atau lebih di antaranya merupakan penganut Islam. Termasuk pula Zainal Abidin Ahmad (Masyumi),[91] H. Adnan Lubis (Masyumi),[92] Asnawi Haditsiswoyo (Masyumi),[93] dan Osman Raliby (Masyumi).[94]

Sejalan dengan argumentasi sosiologis di atas, data-data historis, seperti sejarah Islam klasik sejak jaman Nabi hingga masa-masa keemasan Islam ini seringkali dirujuk oleh blok Islam dalam

upayanya menjadikan Islam sebagai dasar negara, di antaranya adalah Mohammad Sjafii Wirahadikusumah[95] dan Kasman Singodimedjo. Ketika menjelaskan tentang prestasi Islam di bidang ilmu pengetahuan, Kasman berkata:

> Umat Islam sejak dulunya telah mempunyai *bibliotheek-bibliotheek* yang penting bagi kemajuan dan peradaban dunia. Gedung-gedung buku telah didirikan di Takard, Fez, Alexandria, Cordova, Granada, Alhamra, di Istambul, di Damaskus, di Bagdad dan masih banyak lagi lain-lain tempat. Dan sekarang ini juga bukan main banyaknya buku-buku Islam atau buku-buku dari umat Islam yang telah diangkut ke Eropa dan sekarang dapat terbaca pada *bibliotheek-bibliotheek* besar di Oxford, London, Paris, Leiden, Berlin, Moskow, Munchen, dan lain-lain tempat yang penting. Buku-buku itu sampai kini masih tetap menjadi sumber pengetahuan dan banyak di antaranya itu sekarang ini telah dipertahankan mati-matian oleh pelbagai universitas sebagai milik yang tidak ada taranya.[96]

Sementara itu, golongan sekuler memblow-up persoalan tentang implikasi-implikasi jika negara Islam terwujud, seperti kesangsian pihak non-Islam akan menjadi warga negara kelas dua (diskriminasi). Lebih dari itu, akan terjadi pemaksaan agama, tentang sunat, dan lain sebagainya. Menanggapi persoalan tersebut, Zainal Abidin Ahmad berkata:

> Pada waktu negara Islam mula didirikan di djaman Nabi Muhammad. Sewaktu beliau selesai berhidjrah dan berada di Madinah, maka golongan yang menyambut pertama kali berdirinja Negara Islam ialah kaum Muhadjirin, Anshar, Munafiqien, dan Jahudi...Semua mereka merupakan warga negara pertama, menjadi "ummatan wahidah". Nabi telah bertekad mendirikan satu tanah air untuk kaum Arab, kaum Jahudi, dan membentuk dari keduanja akan "satu umat" (satu

> natie) jang dipersatukan oleh tanah air yang satu, dengan tidak dipisahkan oleh perbedaan agama…. Bahwa Islam adalah yang pertama sekali membawa prinsip ini, ialah agama untuk Tuhan, dan tanah air untuk manusia bersama. Pendirian inilah yang kami pegang teguh djika kita memakai "Islam" mendjadi dasar negara. Dengan mendjadikan Islam dasar negara, maka "tanah air adalah untuk kita bersama, dan urusan agama adalah untuk Tuhan."[97]

Argumentasi seperti itu juga diungkap oleh tokoh-tokoh Islam yang lain, termasuk Muhammad Rusyad Nurdin,[98] Hamka,[99] dan lain-lain.

Ketika menanggapi tuduhan dari blok sekuler yang menuduh umat Islam berkhianat kepada para pejuang terdahulu, jika mengganti dasar negara kepada Islam, Hamka dengan berapi-api menjawab dengan menunjukkan bukti historis bahwa para pahlawan yang dijadikan lambang nasional sekarang ini sebagai sosok yang merintis dimulainya perjalanan perjuangan bangsa seperti Pangeran Diponegoro, Imam Bonjol, Teuku Tjik DiTiro, Teuku Umar, Pangeran Antasari, Sultan Hasanuddin, dan sebagainya itulah umat Islam menuntut didirikannya negara Islam. Hamka sebaliknya menganggap bahwa justeru pihak Islamlah yang mewarisi perjuangan mereka dan sekaligus melanjutkan cita-cita perjuangan mereka untuk mendirikan negara Islam. Bagaimana mungkin umat Islam bisa dituduh berkhianat, sementara fakta sejarah justeru memperlihatkan sebaliknya. Alasan-alasan historis semacam ini juga diungkapkan oleh tokoh-tokoh lain seperti, Mohammad Isa Anshari,[100] dan Mohammad Soekarna Soetrisna.[101]

Berdasarkan argumentasi-argumentasi sosiologis-historis-kultural yang diberikan oleh golongan Islam di Konstituante, sepintas kelihatannya cukup rasional dan argumentatif. Seluruh data-data diungkap berdasarkan data-data sosiologis, seperti kenyataan

bahwa mayoritas bangsa Indonesia adalah penganut Islam, tidak seorangpun dapat memungkiri kenyataan ini. Atas kenyataan ini pulalah golongan Islam merasa lebih adil kalau dasar Islam dijadikan sebagai dasar negara.

Namun demikian, alasan-alasan yang diberikan golongan Islam secara sosiologis tersebut itu tidak berhasil meyakinkan golongan sekuler untuk menerima Islam sebagai dasar negara. Komposisi anggota Konstituante golongan Islam yang kurang dari 50% dari seluruh anggota yang ada merupakan faktor dominant mengapa dasar negara Islam tidak berhasil diwujudkan. Sekiranya anggota Konstituante golongan Islam jumlahnya melebihi 50%, diperkirakan dasar negara Islam akan dapat diterima oleh golongan sekuler.

Tidak jauh berbeda halnya dengan data-data sosiologis, data-data historis juga dikemukakan oleh wakil-wakil Islam dalam menopang ide dasar negara Islam. Golongan Islam misalnya mengemukakan bahwa sejak ratusan tahun yang lalu bangsa Indonesia telah memiliki kerajaan-kerajaan Islam yang besar yang tersebar di seluruh nusantara seperti Samudera Pasai di Aceh, Banten di Jawa, Goa-Tallo di Kalimantan,[102] dan masih banyak lagi yang lainnya itu adalah argumentasi historis yang masih bisa dibuktikan kebenarannya. Kerajaan-kerajaan itu adalah kerajaan Islam yang andilnya sangat besar dalam usaha melawan kolonialisme Belanda dan Portugis. Selain daripada itu, dikenal pula para pahlawan nasional seperti: Diponegoro, Tjut Nyakdien, Sultan Hasanuddin, Sultan Imam Bonjol, mereka ini menurut golongan Islam bercita-cita menegakkan syariat Islam atau lebih tegas lagi mendirikan negara Islam.[103] Akan tetapi, seperti halnya pada argumentasi sosiologis, argumentasi historis ini juga tidak diterima oleh golongan sekuler.

Seperti halnya dengan data-data sosiologis-historis, data-data kultural yang diajukan oleh golongan Islam dalam Konstituante juga memperlihatkan mis-persepsi. Data-data kultural yang biasanya

mereka kemukakan dalam menopang ide dasar negara Islam adalah tentang tradisi Islam yang telah menjadi anutan masyarakat sejak ratusan tahun lamanya, seperti tampak pada acara perkawinan, kematian, dan berbagai tradisi-tradisi lainnya yang berlaku dalam hidup dan kehidupan bangsa Indonesia. Demikian pula istilah sehari-hari banyak yang memakai terma-terma Islam, seperti istilah halal, haram, munafik, kafir, khitanan, musyawarah, dan lain sebagainya. Data-data kultural tersebut antara lain diungkap oleh Kasman. Ia misalnya menegaskan bahwa Islam sesuai dengan kepribadian Indonesia karena dianut oleh lebih dari 85% rakyat Indonesia, dan karena itu Islam merupakan faktor nasional yang sangat menonjol. Agama Islamlah yang mengilhami dan memberi motivasi pada sebagian besar rakyat Indonesia di seluruh nusantara. Jiwa rakyat dipengaruhi dan dibimbing oleh Islam. Implementasi ajaran Islam tampak pada setiap peristiwa kelahiran, dan kematian, dalam keadaan gembira dan sedih, pada perkawinan dan dalam kehidupan sehari-hari. Alasan-alasan seperti ini juga diutarakan oleh juru bicara dari blok Islam yang lain, seperti Muhammad Rusjad Nurdin,[104] K.H. Masjkur (NU),[105] HAMKA,[106] dan lain sebagainya. Kesemuanya ini menurut wakil-wakil Islam adalah bukti bahwa kepribadian bangsa Indonesia adalah Islam. Alasan ini pulalah mengapa wakil-wakil Islam berkeinginan menjadikan Islam sebagai dasar negara.

Argumentasi kultural yang diajukan oleh golongan Islam seperti terungkap dalam Konstituante jika diamati secara lebih dalam adalah kultur dalam arti tradisi-tradisi lahiriah, seperti tampak pada acara kelahiran, perkawinan, kematian, bukan pada nilai hakiki Islam secara mendasar yang tercermin dalam perilaku sehari-hari, seperti yang tercakup dalam *al-amar bi al-ma´rûf wa al-nahî ´an al-munkar*.

Pada acara kelahiran misalnya, masyarakat melaksanakan do'a-doa dan tahlilan untuk menabalkan anak yang baru lahir. Akan tetapi di samping itu, tradisi lain yang juga berkembang mengiringi kelahiran seorang anak tersebut adalah tradisi *mele-an*. Pada tradisi

*mele-an* ini umumnya masyarakat yang terlibat pada acara tersebut tidak tidur lebih kurang selama 3 – 7 malam lamanya sambil main kartu. Tradisi main kartu ini umumnya disertai dengan taruhan. Tradisi inilah yang tidak kalah hidupnya di tengah masya-rakat pada masa itu; tradisi yang menyertai acara-acara kelahiran, perkawinan yang sebenarnya masih menjadi sesuatu yang dilarang dalam ajaran Islam. Tradisi tersebut adalah tradisi ataupun kultur yang hidup dengan subur pada masa itu pada bagian terbesar rakyat Indonesia. Terkecuali pada keluarga-keluarga santri; keluarga yang tergolong taat menjalankan ajaran agama.

Dengan demikian anggapan golongan Islam di Konstituante bahwa tradisi Islam telah berakar dalam kepribadian bangsa sejak ratusan tahun lalu, dalam hal tertentu juga ada benarnya, yaitu dalam arti lahiriyah atau ritual keagamaan semata. Akan tetapi jika yang dimaksudkan dengan kepribadian tersebut adalah internalisasi nilai-nilai luhur Islam, anggapan itu masih jauh dari harapan. Karena sekalipun berdasarkan statistik umat Islam adalah mayoritas, akan tetapi mayoritas dalam kuantitas, bukan mayoritas pada kualitas. Sehingga dapat difahami jika jumlah terbesar tersebut pada masa itu memahami dan melaksanakan ajaran Islam itu masih sebatas kulitnya saja, belum sampai pada tataran isi. Ditambah lagi bahwa tingkat pendidikan maupun pendapatan masyarakat pada masa itu cukup rendah. Atas dasar ini pula, maka analisis bahwa kepribadian bangsa ataupun kultur bangsa Indonesia pada masa itu yang notabene telah mendasarkan pada kehidupannya atas kultur Islam yang sangat tipis, menjadi lebih masuk akal.

Dengan kata lain kultur keislaman yang demikian tipis yang masih bersifat lahiriyah dalam kehidupan masyarakat pada masa itu yang oleh golongan Islam dijadikan sebagai salah satu argumentasi di siding Konstituante untuk menggolkan dasar negara Islam adalah suatu dasar pemikiran yang tidak cukup memadai dalam upaya meyakinkan pihak lawan.

Selain alasan-alasan yang kurang memadai yang terdapat pada argumen-argumen yang dikemukakan oleh golongan Islam, aspek lain adalah kekurangjelian para wakil Islam di dalam perdebatan atau ketidakkonsistenan terhadap hal-hal yang telah menjadi kesepakatan bersama. Dengan kata lain wakil-wakil Islam sangat lemah dalam taktik dan strategi berpolitik. Hal ini antara lain disebabkan oleh kurang adanya pemaduan antara semangat politik dan pengetahuan politik. Semangat politik yang tinggi yang tidak disertai oleh pengetahuan yang luas dan mendalam tentang perkembangan politik sering mengakibatkan terabaikannya penguatan taktik dan strategi politik- dua hal yang sangat diperlukan dalam politik praktis dalam permainan politik.[107] Misalnya adalah tentang laporan Panitia Persiapan Konstitusi yang telah melaporkan adanya "pendapat yang bersamaan" yang akan dijadikan penetapan dasar negara di antara anggota.

Kesepakatan tentang hal-hal yang akan dijadikan sebagai dasar negara tersebut terdiri dari lima poin, yaitu bahwa dasar negara seharusnya:

1. Sesuai dengan kepribadian bangsa;
2. Didjiwai semangat revolusi 17 Agustus tahun 1945;
3. Menentukan musyawarah menjadi dasar dalam segala perundingan dan penyelesaian mengenai segala persoalan kenegaraan;
4. Menjamin adanya kebebasan beragama dan beribadat;
5. Berisikan jaminan sendi-sendi perikemanusiaan, kebangsaan yang luas dan keadilan sosial.[108]

Berdasarkan lima unsur kesepakatan yang dilaporkan oleh Panitia Persiapan Konstitusi, maka semua faksi yang duduk di Konstituante harus mendasarkan semua usulan-usulannya tentang dasar negara dengan tidak lari dari lima unsur kesepakatan tersebut. Golongan sekuler sendiri melalui juru bicaranya masing-masing telah menyatakan komitmennya untuk menjunjung tinggi lima unsur

kesamaan yang menjadi kesepakatan bersama tersebut. Komitmen yang sama sebenarnya juga tampak dari golongan Islam untuk berusaha tidak melenceng dari lima kesepakatan yang dihasilkan oleh Panitia Persiapan Konstitusi. Akan tetapi selama perdebatan berlangsung terdapat sejumlah perbedaan yang cukup kontras antara golongan Islam dan golongan Pancasila dalam menaf-sirkan lima butir-butir yang telah menjadi kesepakatan kedua kubu. Salah satunya adalah penafsiran tentang "kepribadian bangsa" sebagai salah satu unsur dalam merumuskan dasar negara yang akan dibentuk.

Golongan sekuler menafsirkan kata "sesuai dengan kepri-badian bangsa Indonesia" berdasarkan kondisi bangsa pada saat itu di mana sekalipun terdiri dari berbagai ragam kepercayaan, suku, mereka tetap rukun dan damai, tolong menolong, gotong royong dalam kehidupan sehari-hari dan unsur-unsur tersebut menurut mereka seluruhnya telah tercakup di dalam dasar negara Pancasila; dasar negara yang dianut bangsa Indonesia sejak merdeka dan hingga saat ini (maksudnya hingga perdebatan Konstituante yang sedang berlangsung saat itu). Atas dasar inilah, sehingga golongan sekuler tetap mempertahankan dasar negara Pancasila.[109]

Sementara itu golongan Islam menafsirkan butir pertama kesepakatan yang dihasilkan oleh Panitia Persiapan Konstitusi "kepribadian bangsa" sebagai kepribadian Islam, yaitu suatu tradisi Islam yang telah tercermin dalam kehidupan bangsa Indonesia, seperti tampak dalam setiap acara kelahiran, perkawinan, dan kematian. Dengan pemahaman seperti itu, golongan Islam menaf-sirkan butir pertama "kepribadian bangsa" dengan penafsiran yang eksklusif, yang hanya berlaku di lingkungan masyarakat Islam saja. Berbeda dengan penafsiran yang diberikan oleh golongan sekuler yang mengartikan kepribadian dalam arti yang lebih luas (inklusif) berlaku untuk semua entitas kepribadian yang hidup di nusantara meliputi agama, suku dan budaya.

Dengan melihat kedua penafsiran di atas, tampak jelas bahwa penafsiran yang diberikan oleh golongan Islam melalui juru bicaranya masing-masing bersifat eksklusif setidaknya dalam pandangan golongan sekuler. Tuduhan terhadap argumentasi golongan Islam yang cenderung eksklusif ini secara tegas dinyatakan oleh Njoto dengan menyatakan bahwa: "pembicara-pembicara dari Majelis Sjuro Muslimin Indonesia (Masjumi) juga eksklusif, ingin meng-isolasi kaum sekularis dan komunis".[110] Padahal seharusnya jika memang golongan Islam ingin menunjukkan bukti-bukti kultural yang telah berlaku di kalangan masyarakat Islam untuk dijadikan sebagai salah satu dasar pertimbangan perumusan dasar negara, seharusnya mereka tidak menyepakati perumusan kesepakatan bersama yang dihasilkan lewat Panitia Persiapan Konstitusi dengan rumusan seperti itu. Lima rumusan yang dihasilkan oleh Panitia Perumus Konstitusi di atas sebagai titik persamaan di antara berbagai pihak di Konstituante jika diteliti lebih dalam memang dimaksudkan berlaku secara umum-universal, melintasi batas-batas religius, etnis dan budaya, sesuai dengan susunan yang ada di dalam lembaga Konstituante itu sendiri.

Butir lain dari kesepakatan bersama yang dihasilkan oleh Panitia Persiapan Konstitusi adalah "menjamin adanya kebebasan beragama dan beribadah". Seperti halnya pada butir pertama, penafsiran golongan Islam tentang butir kedua ini dianggap oleh golongan sekuler juga bersifat eksklusif, karena dalam pandangan golongan sekuler, dengan menjadikan hukum Islam berlaku di Indonesia berarti telah melakukan tindakan diskriminasi terhadap golongan lain yang berbeda agama.

Bagi golongan Islam, menjadikan Islam sebagai dasar negara mengandung makna bahwa umat lain selain Islam juga akan terjamin kehidupan beragamanya, seperti yang terjadi di dalam sejarah Islam klasik. Akan tetapi, argumentasi tersebut dalam pandangan golongan sekuler masih diragukan. Sebaliknya, bagi golongan sekuler, dengan menjadikan Islam sebagai dasar negara, berarti

tidak ada jaminan negara terhadap kehidupan beragama. Kesangsian tersebut tercermin dari pidato-pidato golongan sekuler antara lain sebagaimana dikatakan Atmodarminto (GERINDA),[111] Karkono (PNI).[112] Karkono menyatakan: "Islam Djawa" dianggap sebagai warga kelas dua. Sementara Mononutu membayangkan bahwa "warga negara yang bukan Islam, akan dianggap warga negara yang tanpa hak azasi, atau yang dikurangi hak azasinya".[113]

Kesangsian pihak-pihak di luar Islam tentang jaminan kebebasan, kesamaan derajat dan sebagainya bila Islam dijadikan sebagai dasar negara, tampaknya bukanlah tanpa alasan. Beberapa peristiwa tertentu dalam sejarah Islam menunjukkan tidak maksimalnya jaminan terhadap kehidupan beragama. Apalagi dalam sejarah Islam jaminan terhadap kebebasan beragama itu tidak maksimal. Hal ini dibuktikan adanya pengelompokan oleh ulama terhadap umat Nasrani ke dalam beberapa golongan, seperti kafir Harbi, kafir Kitabi dan sebagainya di dalam sejarah Islam. Faktor-faktor perbedaan orang beriman dengan orang kafir, dan faktor perbedaan antara laki-laki dan perempuan ini dianggap sebagai anti tesis antara nilai-nilai Islam dan nilai-nilai demokrasi.[114] Kenyataan tersebut bagi umat lain cukup menjadi dasar yang kuat untuk menolak dasar negara Islam. Selain bertentangan dengan butir keempat, upaya menjadikan Islam sebagai dasar negara, tanpa persetujuan umat lain juga bertentangan dengan butir kelima, yaitu bahwa dasar negara seharusnya: "berisikan jaminan keadilan".

Selain faktor-faktor di atas, ada faktor lain yang tidak bisa diabaikan begitu saja, antara lain adalah kondisi global dunia Islam dan kondisi sosio-politik dalam negeri pada waktu itu. Periode memasuki abad XX adalah suatu masa dimana hampir seluruh dunia Islam masih berada di bawah cengkeraman kolonial. Keterbelakangan dan kebodohan merupakan konsekuensi logis dari keadaan dimaksud. Hingga memasuki tahun 50-an baru beberapa negara saja yang berhasil melepaskan diri dari kolonialisme, selebihnya masih bergolak

berusaha mengikuti saudara-saudaranya yang telah lebih dahulu merdeka.

Dengan menggunakan argumentasi historis klasik negara Madinah abad VII M. sekalipun secara historis dapat dibuktikan, namun karena diduga pengetahuan historis terutama sejarah Islam golongan sekuler masih minim, argumentasi historis-rasionalpun tidak mampu merubah pendirian golongan sekuler. Apalagi dari sisi kurun waktu, negara Madinah yang eksis pada abad VII M terlalu jauh dengan kondisi abad XXI sekarang ini (lebih kurang 15 abad). Seandainya telah muncul negara yang berdasarkan Islam paling tidak pada masa dan menjelang abad XX yang dapat membuktikan dirinya sebagai negara besar dan adidaya, bisa jadi golongan sekuler dapat menerima dasar negara yang berdasarkan Islam.

Atau boleh jadi, sekalipun pengetahuan kesejarahan Islam golongan sekuler cukup memadai, namun diperkirakan pemahaman tentang kesejarahan tersebut mungkin juga berbeda dari apa yang selama ini dipahami oleh umat Islam umumnya. Bagi golongan sekuler di mana pengaruh Barat begitu kental bisa jadi sejarah Islam lebih merupakan penampakan sejarah yang "monarkis" yang lebih banyak menggunakan pedang dari pada sejarah yang menjunjung tinggi nilai-nilai universal dalam kurun waktu 7 abad, maka argumentasi ini masih belum memadai untuk meyakinkan pihak lawan. Ditambah lagi bahwa isu yang mencuat yang menjadi pusat perhatian dunia Islam pada periode tersebut adalah masalah kebangsaan (nasionalisme). Isu ini diperkirakan menjadi isu sentral yang melebihi isu-isu lain termasuk isu keagamaan. Ketika kondisi global sejarah dunia Islam menjadi salah satu sumber rujukan oleh pembicara-pembicara wakil-wakil Islam di dalam Konstituante dalam mengajukan Islam sebagai dasar negara, tentu saja hal ini tidak menguntungkan dalam meyakinkan pihak lawan. Karena kondisi yang umum yang sedang terjadi di dunia Islam pada waktu itu adalah dunia Islam yang sedang mengalami kemunduran.[115] Ditambah lagi bahwa trend pada waktu

itu adalah trend nasio-nalisme, bukan trend keagamaan.

Hal lain yang juga turut mewarnai kegagalan golongan Islami dalam mengajukan Islam sebagai dasar negara adalah kondisi sosial-ekonomi dan politik dalam negeri yang mengalami kemerosotan tahun 1940-an. Harapan-harapan yang menjulang tinggi bahwa kemerdekaan akan membawa kemakmuran ternyata tidak terpenuhi. Kemerosotan ekonomi, disintegrasi, dan ketidakstabilan negara melahirkan perasaan bahwa negara dalam keadaan krisis. Pemilihan Umum 1955 tidak menghasilkan pemerintahan mayoritas yang stabil, dan kabinet Alisastroamidjojo kedua, yang dibentuk sesudah pemilihan umum hanya bertahan setahun, sebelum mengun-durkan diri. Kabinet ini ditekan oleh militer supaya mengatakan keadaan darurat untuk mengatasi pergolakan daerah. Semua faktor ini menyebabkan kerinduan akan pemerintahan yang kuat, akan seorang pemimpin besar yang mengawal rakyat keluar dari keadaan krisis.[116]

Hal yang sama terjadi di Perancis pada tahun 1958, ketika krisis nasional yang diakibatkan oleh perang kemerdekaan Aljazair menyebabkan rakyat mengajukan permohonan kepada pahlawan perang Jenderal De Gaulle untuk memegang tampuk kepemimpinan negara.[117] Karena itu, ketika pada tahun 1957 Soekarno sendiri membentuk kabinet ekstra-parlementer dengan menunjuk Djuanda yang bukan orang partai sebagai Perdana Menteri, ia memperoleh dukungan rakyat. Pada tahun itu Dewan Nasional dibentuk, diketuai presiden dengan anggota terdiri dari wakil-wakil partai dan golongan fungsional, termasuk Angkatan Bersenjata. Dewan Nasional ini memberi nasehat kepada kabinet dan nasehatnya tidak dapat ditolak. Kenyataan-kenyataan ini jelas menunjukkan bahwa telah terjadi pergeseran kekuasaan dari Parlemen kepada Presiden.[118]

Ancaman disintegrasi bangsa, tingkat ekonomi masyarakat yang demikian parah akibat krisis ekonomi, pendidikan masyarakat yang sangat rendah merupakan faktor lain yang berpengaruh sehingga

dasar negara Islam tidak populer di kalangan golongan sekuler.

## C. Pendekatan yang Digunakan

Koalisi fraksi-fraksi Islam di dalam Konstituante yang disebut dengan golongan Islam seperti telah disebut sebelumnya, ternyata satu visi dalam hal perbincangan mengenai dasar negara. Sebelumnya, kelompok ini berada dalam satu atap yakni organisasi Masyumi sebagai satu-satunya saluran politik umat Islam. Masyumi kemudian pecah setelah terdapat perbedaan visi yang cukup tajam di antara anggota-anggotanya.[119] Partai politik Islam yang tergabung dalam koalisi itu adalah; Masyumi, NU, PSII, PERTI, dan PPTI, ditambah dua partai politik lain seperti GPS dan L.E. Idrus Effendi-Sulawesi Tenggara.

Latar belakang organisasi blok Islam di dalam Konstituante tersebut, ditambah beragamnya latar belakang pendidikan mereka, berimplikasi pada pendekatan yang digunakan dalam forum perdebatan. Dalam hal ini terdapat dua pendekatan yang digunakan oleh blok Islam dalam mengajukan Islam sebagai dasar negara. Kelompok pertama menggunakan pendekatan moderat. Kelompok kedua menggunakan pendekatan garis keras[120] Kelompok moderat merupakan golongan mayoritas. Sedangkan kelompok garis keras merupakan kelompok minoritas.

Kelompok moderat diwakili oleh Natsir, Hamka, Zainal Abidin Ahmad dan Kasman Singodimedjo. Sedangkan kelompok garis keras diwakili oleh Isa Anshari, Sutan Amiruddin dan K.H. Saifuddin Zuhri.[121] Untuk memperoleh gambaran yang jelas tentang pendekatan yang digunakan oleh kelompok Islam dalam mengajukan Islam sebagai dasar negara di dalam Konstituante, situasi menjelang sidang Konstituante, serta perbedaan paham tentang dasar negara Islam di kalangan Islam sendiri perlu diterangkan terlebih dahulu.

Seperti diketahui bahwa sepanjang periode parlementer, sebagian besar kelompok Islam yang aktif dalam politik menyuarakan tujuan

politik mereka untuk mendirikan negara Islam. Beberapa tahun menjelang pemilu 1955 dan sampai tahun 1956, yaitu ketika badan Konstituante hendak dibentuk, golongan Islam memandang badan Konstituante sebagai sarana memperjuangkan sesuatu yang prinsipil, yaitu Islam dijadikan sebagai filsafat dasar negara Republik Indonesia. Di kalangan umat Islam sendiri ada dua pandangan menuju terlaksananya ajaran Islam dalam masyarakat Indonesia, dan dengan demikian, maka berarti terwujudnya negara Islam.

*Pertama*, diwakili oleh Muhammadiyah yang menyatakan bahwa sebelum mendirikan negara Islam, hendaknya perujudan masyarakat Islam harus diwujudkan lebih dahulu.[122] *Kedua,* yang diwakili oleh NU menyatakan sebaliknya, bahwa untuk mewujudkan masyarakat Islam, negara Islam harus diproklamirkan terlebih dahulu. Setelah berdirinya negara tersebut, baru mungkin diberikan warna menurut ajaran agama. Pendukung pandangan ini beranggapan bahwa dengan berdirinya negara Islam, akan memudahkan berlakunya hukum-hukum Islam dalam masyarakat dan bangsa.[123] Pandangan Persatuan Islam (PERSIS) tentang negara Islam sama dengan Muhammadiyah. Tokoh-tokoh Persis yakin bahwa negara Islam akan lebih kokoh dan efektif bila masyarakat Islam terwujud lebih dahulu.

Secara umum pendekatan yang digunaan oleh golongan Islam ada dua, yaitu pendekatan moderat dan pendekatan garis keras.

### 1. Pendekatan Moderat

Kelompok moderat ini diwakili oleh tokoh-tokoh yang berasal dari latar belakang pendidikan modern seperti M. Natsir, Hamka dan Zainal Abidin Ahmad. Kelompok tersebut masih mentolelir atau menerima pendapat lawan bicara dari pihak sekuler dan PKI, meskipun terkadang diwarnai oleh gejolak emosional yang cukup tinggi. Natsir misalnya ketika menolak dasar negara Pancasila yang diusulkan oleh blok nasionalis sekuler tidak langsung apriori kemudian lalu

mengkafirkan lawan. Akan tetapi Natsir, sosok yang cukup dikenal di dunia internasional waktu itu, menunjukkan kelemahan-kelemahan Pancasila dengan didukung oleh argumen-tasi-argumentasi ilmiah seraya menunjukkan keunggulan-keung-gulan dasar negara Islam.

Kemoderatan Natsir tampak pada sikap dan pemikirannya bahwa sekalipun ia menolak Pancasila, bukan berarti bahwa Pancasila bertentangan dengan Islam. Lebih lanjut dikatakan Natsir bahwa Pancasila sudah tercakup dalam Islam termasuk paham ekonomi sosialis yang diusulkan oleh PKI, untuk itu kata Natsir lagi bahwa untuk merawat Pancasila agar tidak salah ditafsirkan, maka sebaiknya pihak nasionalis harus rela menyerahkannya di bawah ideologi Islam.

Sikap luwes Natsir tidak hanya tampak di dalam Konstituante, akan tetapi juga telah ditunjukkannya jauh sebelum itu. Ketika timbul pemberontakan *Dâr-al Islâm* pimpinan Kartosuwirjo[124] di Jawa Barat, Natsir menyarankan kepada pemerintah agar penyelesaiannya tidak ditempuh melalui kekuatan militer, melainkan dengan cara damai. Karena bagaimanapun juga mereka membantu perjuangan melawan Belanda dan timbulnya kelompok pembe-rontak adalah akibat revolusi. Natsir yakin bahwa melalui jalan damai, usaha-usaha yang jujur untuk memahami problema mereka, akan ditemukan jalan keluar yang bisa diterima kedua belah pihak.[125]

Dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara sekarang ini, sikap moderat Natsir pada masa Orde Lama dahulu, masih menjadi orientasi sebagian besar umat Islam Indonesia dalam meyalurkan aspirasi-aspirasi Islam. Berdasarkan pengalaman-pengalaman masa lalu itulah umat Islam banyak bercermin bagaimana seharusnya bersikap dan bertindak, agar aspirasi-aspirasi Islam dapat diwujudkan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Akan tetapi di sisi yang lain juga, masih ditemukan beberapa persoalan mendasar yang dihadapi oleh umat Islam Indonesia. Persoalan mendasar tersebut adalah sulitnya menggalang persatuan

umat Islam, baik dalam skala antar partai-partai Islam maupun dalam skala intra satu partai Islam. Untuk itu, sudah saatnya dipikirkan bagaimana menanggulangi masalah fragmentasi umat Islam tersebut. Mungkin dengan berkoalisi antar partai-partai Islam sehingga hanya ada beberapa partai Islam saja yang ikut dalam Pemilu.[126]

Sementara itu, untuk mengatasi fragmentasi di kalangan umat Islam dan untuk mengatasi kesulitan umat Islam Indonesia dalam mencari hubungan yang ideal antara Islam dan negara, sejak era kemerdekaan hingga sekarang, tidak salahnya disosialisasikan orientasi yang seimbang antara wawasan Islam dan kebangsaan, dengan menjadikan Islam sebagai sub-ideologi bagi Pancasila. Dengan kata lain umat Islam harus menerapkan dua pendekatan sekaligus, yaitu antara pendekatan kultural dan struktural. Pendekatan ini telah diterapkan nabi Muhammad ketika memimpin masyarakat Madinah.[127]

### 2. Pendekatan Garis Keras

Kelompok kedua ini diwakili oleh tokoh-tokoh yang berasal dari latar belakang pendidikan tradisional seperti Isa Anshari dan Saifuddin Zuhri.[128] Berbeda dengan Natsir yang menganjurkan jalan damai dalam menghadapi pemberontak, Isa Anshari beserta kawan sealirannya yang bercorak garis keras berusaha menunjukkan bahwa timbulnya pemberontakan diakibatkan oleh persoalan politik yang tidak terpecahkan. Dalam sidang Konstituante kasus maraknya pemberontakan ini dianggap oleh Isa Anshari sebagai akibat diabaikannya aspirasi umat Islam untuk mendirikan negara Islam. Ia menambahkan bahwa "umat Islam merasa heran karena hanya orang-orang nasionalis tidak pernah menyetujui berdirinya negara Islam, maka tuntutan Darul Islam dianggap tidak tepat."[129]

Dalam kaitannya dengan perdebatan dasar negara di dalam Konstituante, kelompok garis keras ini mengatakan bahwa umat Islam diizinkan agama mewarisi bangsa dan tanah air. Oleh karena itu,

umat Islam Indonesia menghormati negaranya sebagaimana halnya golongan sekuler yang juga menghormati negaranya. Selan-jutnya Isa Anshari menyatakan bahwa Islam menuntut agar umat Islam menunjukkan dukungannya terhadap tanah air, tempat mereka hidup dengan jihad, perjuangan dan pengorbanan. Hukum Islam harus dilaksanakan dalam masyarakat, dan umat Islam harus menentang setiap usaha yang menolak hukum Islam dan setiap pergerakan yang membela hukum sekuler di Indonesia. Terdapat perbedaan antara golongan sekuler dengan Islam dalam hal menuju keadilan sosial, yaitu pada bentuk hukum yang akan diberlakukan.[130] Golongan sekuler menginginkan agar hukum yang diberlakukan di Indonesia tanpa melibatkan nilai-nilai agama. Sebaliknya, golongan Islam menginginkan agar segala aturan hukum tentang ketatanegaraan haruslah dijiwai oleh nilai-nilai agama (Islam).

Kecenderungan Isa Anshari (Ketua Umum Pusat Pimpinan Persatuan Islam) menjadi pemikir garis keras ini sudah terlihat sebelum Konstituante terbentuk lewat gagasan-gagasannya; baik lewat pertemuan-pertemuan organisasi maupun melalui media massa seperti: *surat kabar Merdeka*, *Pikiran Rakyat, Pembela Islam, Majalah Hikmah*, dll. [131]

Aliran yang tidak kenal kompromi ini yakin bahwa perjuangan kemerdekaan tidak akan sempurna dan revolusi tidak akan berakhir hingga cita-cita umat Islam tercapai di negara Indonesia. Isa Anshari menyatakan lagi bahwa revolusi Islam bukanlah sekedar revolusi nasional yang amat sempit itu, tetapi lebih merupakan sebuah revolusi untuk membebaskan manusia dari penjajahan pisik maupun mental spiritual. Teori, watak, mental, sifat, dan filsafat revolusi ini ditentukan oleh Tuhan melalui wahyu. Revolusi Indonesia katanya lagi: telah berhenti sebelum selesai tugasnya, karena ia telah jatuh ke tangan orang-orang kafir dan munafik. Revolusi Indonesia berjalan terus, harus diisi dengan semangat spiritual untuk mencapai cita-cita tegaknya agama Islam di dalam negara dan masyarakat.

Lebih jauh lagi, letak keradikalan Isa Anshari dan kelompoknya ini terlihat jelas ketika mengusulkan Islam sebagai dasar negara di dalam Konstituante. Ia menggunakan konsep-konsep kafir, zalim, dan munafik terhadap orang-orang ataupun kelompok-kelompok yang tidak menyetujui Islam sebagai dasar negara. Ia mengatakan:

> *Kafir*, djikalau orang menganggap hukum Allah (Qur'an dan Sunnah) itu tidak patut dan tidak baik dipakai buat menjadi undang-undang dan Dasar Negara. *Kafir*, djikalau orang jang menganggap ada lagi hukum dan peraturan yang lebih baik dari hukum dan peraturan Allah dan Rasul-Nya. Kafir djikalau ada orang jang menganggap djika menggunakan hukum dan dasar Islam, maka petjahlah negara kesatuan Republik Indonesia ini.
>
> *Zhalim*, meletakkan sesuatu tidak pada tempatnya. *Zhalim* djikalau orang menggunakan hukum dan dasar selain dari hukum Allah karena kebodohan atau tidak mengetahui sama sekali.
>
> *Fasiq*, djikalau orang mengetahui hukum Allah dan Rasul, tetapi tidak mau menggunakannja karena perhitungan fikiran dan keinginannja sendiri.[132]

Sikap tidak kenal kompromi terhadap kelompok sekuler maupun PKI yang menolak dasar negara Islam ini sebenarnya telah terlihat beberapa tahun menjelang pemilu 1955, yakni ketika terjadi polemik terbuka dan berkepanjangan antara kubu Islam dan kubu sekuler tentang hubungan Islam dan negara di Indonesia yang esensinya menolak negara Islam.

Dari sudut politik, dipandang bahwa pernyataan Soekarno tersebut bersifat tendensius, di saat mana suhu politik semakin meninggi menjelang diadakannya pemilu. Dalam situasi seperti itu, ucapan seorang elit politik sangat berpengaruh di dalam mem-bentuk opini publik. Apalagi diucapkan oleh seorang presiden, yang sudah dikenal sebagai seorang propagandis, seorang proklamator, seorang "singa podium" yang pada masa itu cukup disegani tidak hanya di

dalam negeri, tetapi juga di dalam kancah perpolitikan internasional.

Pernyataan Soekarno yang secara implisit keberatan terhadap dasar negara Islam untuk dijadikan sebagai dasar negara, tentu saja semakin memperkeruh iklim politik. Apalagi diucapkan di tengah kedua kubu (sekuler dan Islam) sedang berkonsolidasi mempersiapkan diri masing-masing menghadapi pemilu 1955 yang salah satu agenda utamanya adalah membuat Undang-Undang Dasar baru, mengganti UUD sebelumnya. Dengan demikian jelaslah bahwa pemilu 1955 merupakan momen yang paling strategis bagi kedua kubu. Di satu pihak golongan sekuler berupaya mempertahankan format kenegaraan yang sedang berjalan; di pihak lain golongan Islam berupaya merubah format kenegaraan dengan usulan mengganti dasar negara Pancasila dengan dasar negara Islam.

Sejak Soekarno melontarkan ucapan yang oleh golongan Islam dianggap tendensius dan provokatif itulah timbul reaksi dari golongan Islam yang juga tidak kalah kuatnya. Di antara tokoh Islam yang memberikan reaksi keras tersebut adalah Isa Anshari. Isa Anshari memberikan respon yang tajam atas pernyataan-pernyataan Soekarno tersebut, meskipun beberapa tokoh Islam berusaha memperlunaknya. Ia menyatakan "sedang terjadi perang dingin antara Islam di satu pihak dan pihak lain adalah orang-orang yang mengaku Islam tetapi sebenarnya bukan Islam."[133]

Dalam satu argumentasi yang ditafsirkan panjang lebar ditujukan kepada Soekarno, Isa Anshari menyatakan: "Negara Islam sebagaimana didirikan Nabi di Madinah, menjamin hak-hak warga negara yang beragama selain Islam, tetapi tidak memberikan perlindungan kepada orang Islam munafiq.[134] Kritik semacam ini tentu saja tidak diterima Soekarno maupun kubu PNI, dan ada beberapa orang Islam yang menganggap Isa Anshari telah melebihi batas. Beberapa unsur dalam Masyumi menghendaki agar Isa Anshari diberikan teguran sehubungan dengan statemen itu. Ada juga sekelompok

besar yang menyalahkan Soekarno, tetapi semua itu tidak dilakukan secara terbuka untuk menjaga keutuhan partai. Bahkan pernyataan-pernyataan Isa Anshari tersebut mendapat serangan dari kubu PNI dan kubu PKI, serta dianggapnya sebagai suatu bukti bahwa orang-orang Islam tidak mengenal toleransi dalam bidang politik maupun agama. Njoto misalnya menyatakan:

> Tjara-tjara (yang digunakan Isa Anshari) lebih merugikan golongan saudara Kasman dan saudara Isa Anshari sendiri. Orang pasti akan berfikir begini: Baiklah andaikatapun Islam kita terima sebagai dasar negara, apa akan djadinya Republik kita ini? Sedangkan belum berkuasa pemimpin-pemimpin Madjelis Sjura Muslimin Indonesia (Masjumi) sudah mendesakkan kemauanja dengan djalan intimidasi, apalagi djika mereka berkuasa.[135]

Reaksi dari golongan sekuler terhadap sikap keras dari sebagian golongan Islam tersebut mengisyaratkan adanya implikasi negatif, yaitu semakin menjatuhkan kedua belah pihak dari upaya-upaya kompromi. Sekalipun demikian, faktor tersebut bukanlah menjadi faktor utama.

Di sisi lain, golongan sekuler merasa sebagai golongan yang penuh toleransi, maka reaksi sekeras apapun dari Isa Anshari harus juga dipandang sebagai bagian dari demokrasi yang menghargai hak setiap warga negara dalam mengeluarkan pendapatnya, sekeras apapun reaksi yang dikeluarkannya itu. Karena jika reaksi Isa Anshari yang demikian keras lalu dianggap tidak toleran, maka golongan yang menganggap Isa Anshari tidak toleran posisinya sama dengan yang ia tuduhkan itu.

Kesimpulan ini didasarkan atas kenyataan bahwa kelompok garis keras dari golongan Islam hanyalah beberapa orang saja. Di samping itu, sikap keras ini timbul adalah juga diakibatkan oleh pendekatan sebagian golongan sekuler yang sengaja memancing, menantang, bahkan meremehkan. Seperti diketahui bahwa blok Pancasila adalah

pihak yang mendapat kesempatan pertama dalam menyampaikan pandangan mereka tentang dasar negara. Kemudian diikuti oleh paham Komunis, baru kemudian giliran pihak Islam. Dengan demikian dapat diduga bahwa pidato-pidato dari pihak Islam adalah respon ataupun reaksi dari pembicara-pembicara sebelumnya.[136] Hal ini dapat diketahui dari isi pidato yang disampaikan oleh wakil-wakil Islam yang umumnya berisi pembelaan/reaksi terhadap kecaman lawan. Walaupun perdebatan tersebut kemudian mengarah kepada apa yang disebut dengan perdebatan antagonistik.

Sifat antagonistik yang merangsang semangat permusuhan antar golongan ini terwujud dalam tiga hal. *Pertama*, anggapan mengenai keunggulan pandangan masing-masing mengakibatkan sikap meremehkan pandangan lain. *Kedua*, sifat wajib yang dianggap melekat pada pandangan masing-masing menyiratkan tuduhan pihak lawan telah melalaikan kewajibannya. *Ketiga*, adanya saling melontarkan pernyataan yang menentang dan mengancam. Perlu diingat bahwa pernyataan-pernyataan antagonistik ini berasal dari aliansi kubu Pancasila yang kemudian memancing reaksi kubu Islam. Demikian seterusnya sehingga tercipta lingkaran antagonisme.

Pendekatan yang digunakan golongan Islam dalam mengajukan dasar negara di Konstituante di atas menunjukkan adanya kesamaan dengan pemikiran politik pada masa kontemporer. Kecenderungan pemikiran politik pada masa kontemporer adalah menerima sistem politik Barat dengan beberapa penyesuaian-penyesuaian. Tipe ini tercermin pada golongan Islam di Konstituante yang beraliran moderat yang diwakili oleh Natsir. Sedangkan kecenderungan garis keras pada pemikiran politik kontemporer adalah penolakan sepenuhnya apa saja yang berbau Barat, tercermin pada golongan Islam di Konstituante yang menggunakan pende-katan garis keras; suatu sikap yang memandang bahwa jalan satu-satunya mewujudkan negara Islam adalah dengan cara revolusioner. Kelompok ini diwakili oleh Isa Anshari dan K.H. Saifuddin Zuhiri.[137]

## Catatan Akhir:

[1]Dalam negara *theocracy* kekuasaan politik dimaksudkan untuk menyelenggarakan ajaran agama dalam kehidupan masyarakat untuk mewujudkan kebaikan dan keadilan, sehingga manusia dapat memperoleh kedamaian dan keselamatan dunia dan akhirat. Lihat GH. Sabine, *A History of Political Theory,* (London: George G. Harrap & Co Ltd, 1951), hlm. 345-350. Lihat juga *Encyclopedia of Religion and Social Sciences,* (New York Macmillan Publishing Company, 1987), hlm. 427-430.

[2]Teori kedaulatan Tuhan mengajarkan bahwa yang memiliki kedau-latan di dalam negara adalah Tuhan. Ajaran ini ada yang bersumberkan dari filsafat dan ada pula yang bersumberkan pada ajaran agama.

[3]Misalnya Cicero (106-43 SM) yang mengembangkan filsafat Stoa (Panteisme) dalam masyarakat Romawi. Ia mengemukan bahwa hanya sebuah hukum yang benar, berlaku untuk semua manusia, tak berubah dan kekal, yaitu *right reason* "pikiran yang benar". Tuhanlah yang menjadi pembuat, penafsir dan sponsor hukum tersebut. Manusia sebagai manifestasi dari wujud yang tunggal, selain memiliki kualitas sama, juga berada di bawah kekuasaan hukum yang tunggal itu. Lihat G.H. Sabine, *op. cit.,* hlm. 148-149 dalam Abd Muin Salim, *KonsepsiKekuasaan Politik dalam Alquran,* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 65.

[4]Misalnya dalam surat Paulus seperti yang dikutip oleh G.H. Sabine, *op. cit.,* hlm. 163 yang terdapat dalam Kitab Injil, Rum, 13:1-2. Lihat Kitab Perjanjian Baru, (Jakarta: Lembaga Al-Kitab Indonesia 1960), hlm. 472. Sifat ini menyatakan bahwa kekuasaan yang tertinggi dimiliki Tuhan. Dia yang menjadi sumber kekuasaan yang dimiliki manusia. Lihat pula dalam Petrus, 2: 13-4 dan Titus, 3:1. Dalam ayat-ayat tersebut Tuhan meme-rintahkan manusia agar taat kepada raja-raja dan pemerintah, yakni kaisar dan aparat pemerintahannya, karena merekalah yang ditugasi membalas kebajikan dan kejahatan di dunia ini. Lihat juga Delier Noer, *Pemikiran Politik di Negara Barat ,*(Jakarta: Rajawali, 1987), hlm. 67-68. Noer menyatakan bahwa ajaran ini juga terdapat dalam pandangan umat Islam. Ia menegaskan bahwa "bagi orang Islam yang taat memanglah segala sesuatu dalam dunia ini ia kembalikan kepada Tuhan; sekurang-kurangnya ia hubungkan dengan Tuhan". Dikutip dalam Muin Salim, *op. cit.,* hlm. 65.

[5]Teori kedaulatan rakyat mengajarkan bahwa kekuasaan tertinggi dalam negara dimiliki oleh rakyat. Kehendak rakyat dalam bentuk kehendak umum menjadi dasar kekuasaan negara. Pemerintah adalah wakil-wakil rakyat untuk mewujudkan kebaikan bersama. Pemerintah yang bertindak tidak sesuai dengan kehendak rakyat dapat diganti dengan pemerintahan yang baru. Lihat G.H. Sabine, *op. cit.,* hlm. 499. Delier Noer, *Pemikiran Politik, op. cit.,* hlm. 453-497. Dikutip dalam Abd Muin Salim, *op. cit.,* hlm. 65.

[6]Lihat Bukunya, *Konsepsi Politik dan Ideologi Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977). Juga dalam pidatonya di Konstituante, *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. I, hlm. 353-375.

[7]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. I, *Ibid.,* hlm. 130.

[8]Bahwa Natsir adalah seorang demokrat sejati tidak diragukan lagi. Karir politiknya adalah cermin dari itu semua. Yang menarik dari tokoh ini adalah berbeda

dengan kebanyakan tokoh pembaharu/modernis di luar Indonesia yang belum pernah berada di luar kekuasaan, Natsir adalah salah seorang Menteri dan Perdana Menteri yang terkenal sebagai administrator yang mampu yang pernah berkuasa sesudah Indonesia merdeka. Lihat Herbert Feith, *The Decline Of Constitutional Democracy in Indonesia*, (Ithaca: Cornell University Press, 1964), hlm. 146-176.

[9]Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara*, (Bandung: Pimpinan Fraksi Masyumi dalam Konstituante, 1957), hlm. 12.

[10]Lihat Fazlur Rahman, A. Recent Controversy over the Interpretation of Syura, *History of Religions: An International Journal For Comparative Historical Studies*, 20,No. 4 (Juni, 1981), hlm. 296.

[11]Dikutip oleh Kahin "Mohammad Natsir" dalam Yusuf Abdullah Puar (Ed.), *Muhammad Natsir 70 tahun: Kenang-Kenangan dan Perjuangan*, (Jakarta: Pustaka Antara, 1978), hlm. 333.

[12]Lihat Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966 – 1993),* (Yogjakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1999), hlm. 73-74; Karya Masykuri ini merupakan salah satu karya yang baik yang membahas tentang demokrasi; M. Amin Rais, "Indonesia dan Demokrasi", dalam Basco Carvallo dan Dasrizal (Eds.), *Op. cit*., hlm. 71.

[13]Lihat Augustin Flice, "Religious Institution" dalam Edwin R.A Selig-man(Ed.), *Encyclopaedia of Social Sciences,* XIII, (New York: The Macmillan Company, 1959), hlm. 246; Lihat juga G.H. Sabine, *op. cit.,* hlm. 163, sebagaimana dikutip oleh Abd Muin Salim, *op. cit.,* hlm. 65.

[14]M. Amien Rais dalam kata pengantar buku *Khilafah dan Kerajaan*, terjemahan Muhammad al-Baqir, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 12. Informasi tentang titik persamaan dan perbedaan antara Maududi dan Natsir sebagai seorang tokoh Islam dapat dilihat dalam tulisan Yusril Ihzamahendra "Mohammad Natsir dan Sayyid A'la Maududi dalam Tarmizi Taher dkk, *Pemikiran dan Perjuangan Mohammad Natsir,* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001).

[15]M. Amien Rais, *op. cit.,* hlm. 23.

[16]Bandingkan dengan Azyumardi Azra, "Belum Ada Negara Sebagai Acuan Pelaksanaan Syari'at Islam" dalam Kurniawan Zein & Sarifuddin HA (Ed.), *Syari'at Islam Yes Syari'at Islam No*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 183-191.

[17]Muhammad Thahir Azhary, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-Prinsipnya Dilihat Dari Segi Hukum Islam, Implementasinya Pada Periode Madinah dan Masa Kini,*(Jakarta Bulan Bintang, 1992), hlm. 64-67.

[18]Kelompok-kelompok Islam tersebut di antaranya adalah: Hizbuttahrir, FPI, termasuk PPP.

[19]Lihat Azyumardi Azra, "Belum ada Negara Sebagai Acuan Pelak-sanaan Syari'at Islam", dalam Kurniawan Zein dan Sarifuddin HA (Ed.), *Syarî´ah Islam Yes Syarî´ah Islam No, op.cit.,* hlm. 183-191.

[20]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. I, *op. cit.,* hlm. 403.

[21]*Ibid*.,hlm. 279.

[22]*Ibid*., hlm. 141.

[23]Malcom H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rasyid Ridha,* (Berkeley and Los Engeles: University of California Press, 1966), hlm. 29.

[24] Malcom H. Kerr, *Islamic Reform, op. cit.,* hlm. 29; Lihat juga Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islama an Introductory Outline,* (Cambridge at the University Press, 1958), hlm. 86.

[25] Malcom H. Kerr, *Islamic Reform, op. cit.,* hlm. 29; Lihat juga Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islama an Introductory Outline,* (Cambridge at the University Press, 1958), hlm. 86.

[26]S. Waqar Ahmed Husaini, *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam,* (Judul Asli: *Islamic Anvironmental Systems Engineering*) terjemahan Anas Mahyudin, (Bandung: Pustaka Salman, 1983), hlm. 233.

[27]E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam :An Introductory Outline,* (Cambridge : Cambridge University Press, 1958), hlm. 86.

[28]Zainal Abidin Ahmad dilahirkan 11-4-1911 di Sumatera Barat. Meninggal pada 26 April 1983 (72 tahun). Tokoh keluaran sekolah modernis Sumatera Thawalib di Padang Panjang ini pernah meniti berbagai karir dari seorang guru, pers sampai politik. Sesudah pemilu 1955, ia dipilih sebagai ketua IV Parlemen Indonesia dari fraksi Masyumi. Tokoh yang juga dikenal sebagai mubaligh ini telah memiliki berbagai karangan lebih dari 22 buah. Di antaranya adalah, *Piagam Nabi Muhammad SAW Konstitusi Negara Tertulis Yang Pertama di Dunia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), *Mem-bentuk Negara Islam*, (Jakarta Widjaya, 1956), *Islam dan Parlementarisme*, (Jakarta: Antara, 1952), *Republik Islam Demokrasi*, (Tebing Tinggi Deli, 1971).

[29]Dalam karyanya *The Islamic Law and Constitution*, ed. V, dan terj. Khurshid Ahmad, (Lahore: Islamic Publications, 1975), hlm. 84-86, Al-Maudûdî dalam membahas tentang *syûrâ* dan kedaulatan politik hanya menyinggung secara sekilas.

[30]Tentang teori *Vilayat-i Faqih*, lihat Khomeini, *Islam and Revolution*, terj. dan anotasi Hamid Algar, (Berkeley: Mizan Press, 1981), hlm. 27-49.

[31]Zainal Abidin Ahmad, *Membentuk Negara Islam*, (Jakarta: Widjaya, 1956), hlm. 75.

[32]*Ibid*., hlm. 71.

[33]*Ibid*., hlm. 101.

[34]*Ibid*., hlm. 240.

[35]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid I, *op. cit.,* hlm. 279-280.

[36]Literatur yang baik untuk mengetahui bagaimana gaung pembaharuan begitu antusias bergema di seluruh penjuru tanah air dan berpengaruh hampir di berbagai aspek kehidupan dapat dilihat pada Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1980). Dan untuk melihat bagai-mana awal mula timbulnya pembaharuan di dunia Islam dapat dilihat dari beberapa literatur seperti : Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975); H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, (New York: The

University Of Chicago, 1974); John J. Donohue, John L. Esposito, *Islam in Transition*: *Muslim Perpectives*, (Canada: Oxford University Press, 1982); Ira M. Lapidus, *A. History of Islamic Societies*, (New York: Cambridge University Press, 1988). Dll.

[37]Untuk mengetahui tentang tokoh-tokoh pembaharu di dunia Islam, lihat Harun Nasution, *op. cit.*

[38]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. I, *op. cit*., hlm. 112-113.

[39]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante*, Jilid III, hlm. 436.

[40]M. Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara, pidato M. Natsir tanggal 12 Nopember 1957, op. cit*., hlm. 12.

[41]*Ibid.*

[42]*Ibid.,* hlm. 21.

[43]*Ibid.,* hlm. 24.

[44]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante*, Jilid I, *op. cit.,* hlm. 166-189.

[45]*Ibid.,* hlm. 353-375.

[46]*Ibid.,* hlm. 154-162.

[47]Lihat M. Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara, pidato M. Natsir tanggal 12 Nopember 1957, op. cit.,* hlm. 30-37.

[48]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid I, *op. cit.,* hlm. 109-141.

[49]Lihat misalnya pidato Sakirman (PKI) di sidang Konstituante. Ia menyatakan bahwa fraksinya menerima Pancasila karena Pancasila meru-pakan titik pertemuan dari berbagai kepercayaan dan keyakinan. Sebelum-nya Sakirman sebenarnya menghendaki agar sila Ketuhanan Yang Maha Esa diganti dengan sila kemerdekaan beragama dan berkeyakinan hidup. Lihat *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid I*, op. cit.,* hlm. 19, 24.

[50]Lihat M. Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara, pidato M. Natsir tanggal 12 Nopember 1957,op. cit.,* hlm. 28.

[51]Lihat M. Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara, pidato M. Natsir tanggal 12 Nopember 1957, op. cit.,* hlm. 28.

[52]Dalam pandangan Zainal Abidin Ahmad, Pancasila berasal dari paham Budhisme yang terdiri dari lima sila ajaran moral yang harus ditaati dan diamalkan oleh penganut Budha. Pancasila adalah *five Moral Principles*. Kelima sila menurut aslinya dari bahasa Pali yang arti singkatnya adalah sebagai berikut: (1) Jangan membunuh (2) Jangan mencuri (3) Jangan berzina (4) Jangan menipu (5) Jangan meminum minuman keras. Lihat *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid I*, op. cit.,* hlm.363.

[53]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid I*, Ibid.,* hlm. 271.

[54]*Ibid.,* hlm.235.

[55]Deliar Noer, *Islam, Pancasila dan Azas Tunggal,* (Jakarta: Yayasan Perkhidmatan,

1983), hlm. 9.

[56]Lihat M. Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara, pidato M. Natsir tanggal 12 Nopember 1957,op. cit.,* hlm. 28.

[57]Kedua golongan melalui wakilnya masing-masing sepakat untuk menyelesaikan tugas Konstituante yang tersisa 10%. Batas waktu yang diperkirakan dapat menuntaskan tugas tersebut adalah Maret 1960: waktu di mana akan diadakan Pemilu kedua. Golongan Islam diwakili oleh Prawoto Mangkusasmito (wakil Ketua Konstituante) dan golongan sekuler diwakili oleh Wilopo (Ketua Konstituante). Namun demikian, diperkirakan tidak banyak yang tahu komitmen kedua tokoh ini untuk menyelesaikan tugas Konstituante yang juga ada komitmen untuk menerima ke lima sila yang disebut Pancasila itu sebagai dasar negara dalam rangka pembuatan undang-undang dasar baru itu. Lihat Deliar Noer, *Islam Pancasila, op. cit.,* hlm. 9.

[58]H. Muhammad Yamin, *Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar 1945,* Jilid. I, (Jakarta: Yayasan Prapanca, 1959), hlm. 400-410. Lihat juga Achmad Sanusi, *Islam, Revolusi, dan Masyarakat,* (Bandung: Duta Rakyat, 1965), hlm. 27.

[59]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante, Jilid.* I, *Op. cit*., hlm. 37.

[60]*Ibid*.

[61]*Ibid*.,hlm. 38.

[62]*Ibid*.

[63]*Ibid*., hlm. 39.

[64]Lihat Adnan Buyung, *op. cit*., hlm. 88-124.

[65]Adnan Buyung, *op. cit*., hlm. 88.

[66]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, Jilid I, *op. cit.,* hlm. 54-62.

[67]*Ibid*., hlm. 166-189.

[68]Lihat *Ibid*., hlm. 109-39.

[69]*Ibid*., hlm. 271-290.

[70]*Ibid*.

[71]*Ibid*, hlm. 271-290.

[72]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. III, *op. cit*., hlm. 83.

[73]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. I, *op. cit*., hlm. 271-290.

[74]*Ibid*., hlm. 140.

[75]Kajian khusus tentang organisasi PERTI ini dapat dilihat dalam karya Alaidin Koto*, Pemikiran Politik PERTI (Persatuann Tarbiyah Islamiyah*), (Jakarta: Nimas Multima, 1997).

[76]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. III, *op. cit*., hlm. 214-259.

[77]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid, II, *op. cit*.,

hlm. 214.

[78]*Ibid.*

[79]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. I, *op. cit*., hlm. 271.

[80]Lihat "Political Theory of Islam", dalam bukunya, *Islamic Law and Constitution,* disunting oleh Khurshid Ahmad (Lahore: 1967), hlm. 133.

[81]Lihat tulisannya dalam *Khasâis al-Tasawwur al-Islâmî wa Muqawamâtuhu,* (Cairo: 1962. Pandangan dunia Islam Sayyid Quthb telah dikemukakan oleh Yvonne Y. Haddad dalam tulisannya "Sayyid Quthb: Ideologue of Islamic Revival" dalam Esposito, *Voices, op. cit.,* hlm. 73-77.

[82]*Ibid*., hlm. 142.

[83]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. II, *op. cit*., hlm. 452.

[84]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. III, *op. cit*., hlm. 40.

[85]Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa*, (Jakarta: INIS, 1988), hlm. 44. Orang-orang abangan juga disebut kejawen atau kepercayaan mistik Jawa yang mempunyai inti etika, yang mencakup aliran-aliran yang sangat banyak, sesuai dengan guru yang bersangkutan. Lihat R. Sunarto Mertowardoyo, *True Light,* (Sasangka Jati), (Jakarta: Pangujuban Ngesti Tunggal (Pangestu) Pusat, 1971; Niels Mulder, *Mysticism & Everyday Life in Contemporary Java,* (Singapore: University Press, 1980); Franz Magniz Suseno, *Etika Jawa; Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa,* (Jakarta: Gramedia, 1985; dan Soeharto, *Pikiran, Ucapan, dan Tindakan Saya,* Sebuah Biografi sebagaimana disampaikan kepada G. Dwipayana dan Ramadhan, (Jakarta: Citra Lamtoro Gung Persada, 1989).

[86]Informasi mengenai ciri-ciri ataupun kecenderungan pemikiran politik pra-modern secara panjang lebar dapat dilihat dalam tulisan Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru,* (Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 2001), juga pada tulisan Masykuri Abdilah, "Gagasan dan Tradisi Bernegara Dalam Islam: Sebuah Perspektif Sejarah dan Demokrasi Modern", dalam *Afkar,* Edisi I, No. 7 tahun 2000, hlm. 96-111.

[87]Istilah legalistik-formalistik tersebut diambil dari Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia,* (Jakarta: Paramadina, 1998).

[88]*Ibid*., hlm. 429.

[89]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. I, *op. cit*., hlm. 271.

[90]*Ibid*., hlm. 234.

[91]*Ibid*., hlm. 353.

[92]*Ibid.,* hlm. 22.

[93]*Ibid*., hlm. 44.

[94]*Ibid*., hlm. 168; *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,*

Jilid III, *op. cit*., hlm. 168.

[95]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid I, *op. cit*., hlm. 59-60.

[96]*Ibid*., hlm. 173.

[97]*Ibid*., hlm. 369-371.

[98]*Ibid*., hlm. 414-429.

[99]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante* , Jilid. III, *op. cit*., hlm. 74.

[100]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. II, *op. cit*., hlm. 179.

[101]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. I, *op. cit*., hlm. 147.

[102] *Ibid.*

[103]Informasi tentang perjuangan umat Islam melawan kolonialisme ini dapat dilihat antara lain dalam Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19,* (Jakarta: Bulab Bintang, 1984).

[104]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid I, *op. cit*., hlm. 418.

[105]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid III, *op. cit*., hlm. 45.

[106]*Ibid*., hlm. 56.

[107]Lihat Din Syamsuddin, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani,* (Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 2000), hlm. 8.

[108]Lihat pidato Suwirjo (PNI) dalam *Tentang Dasar Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid I, *op. cit*., hlm. 1; juga pidato Basuki Resobowo (Republik Proklamasi), *Tentang Dasar Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. III, *op. cit.,* hlm. 53

[109]Lihat teks pidato Karkono dan Suwirjo, *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. I, *op. cit*., hlm. 2, dan hlm. 88-108.

[110] *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. III, *op. cit*., hlm. 110.

[111]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. I, *op. cit*., hlm. 63-78.

[112]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. II, *op. cit*., hlm. 88-108.

[113] *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid. III, *op. cit*., hlm. 341-352.

[114]Bandingkan dengan Masykuri Abdillah, *Demokrasi Di Persimpangan Makna*, *op. cit.,* hlm. 5.

[115]Lihat John L. Esposito (ed), *Islam and Development; Religio and Socio-political Change*, (New York: Syracuse University Press, 1980). Harun Nasution, *Pembaharan*

*Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986).

[116]Bandingkan dengan krisis ekonomi dan sosial yang pernah melanda Jerman pada awal tahun 1930-an merupakan kondisi yang penting bagi naiknya Hitler ke puncak kekuasaan. Pemerintahan konstitusional Jerman berakhir dengan dukungan rakyat. Arent Hannah, *The Origins Of Tota-liarianism*, (London: Andre Deutsch, 1973), hlm. 306. Horowitz, Irving Louis, *Foundations of Political Sociology*, (New York: Harper and Row Publishers Inc.,1972), hlm. 233-234.

[117]Roth, David F. dan Frank L. Wilson, *The Comparative Study of Politics*, (Boston: Houngton Mifflin Company, 1976), hlm. 328-329.

[118]Lev, The Transition to Guided Democracy, *Op. cit*., hlm. 59.

[119]Tulisan-tulisan yang membicarakan tentang pemisahan NU dari Masyumi dapat dilihat antara lain, Feith, *The Decline of Constitutional Democ-racy in Indonesia*, (Ithaca: Cornell University Press, 1962), hlm. 233-237; Naim, "*The Nahdatul Ulama Party*", hlm. 1-25; Deliar Noer, "*Masyumi Its Organizations, Ideology and Political Role in Indonesia*, MA. Thesis, Cornell University, 1960.

[120]Bandingkan Pengelompokan Moderat-Liberal dan Radikal-Revo-lusioner ini merujuk pada pengelompokan yang digunakan oleh A. Syafiq A. Mughni, *Hasan Bandung Pemikir Islam Radikal*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1980), hlm. 88-123. Bandingkan dengan pengelompokan yang digunakan oleh Amin Rais, dalam John Esposito, *Pembaharuan Dalam Islam*, *op. cit*., hlm. xii.

[121]Biografi secara detail di sekitar kehidupan tokoh ini dapat dilihat dalam karyanya.K.H. Saifuddin Zuhri, *K.H. Saifuddin Zuhri Berangkat Dari Pesantren*, (Jakarta: Gunung Agung, 1987). Demikian juga Pemikiran-Pemikirannya tentang politik dapat dilihat dalam *Kaleidoskop Politik di Indonesia,* 3 Jilid, (Jakarta: Gunung Agung, 1982).

[122]Lihat A.R. Sutan Mansur dalam pembahasannya tentang negara dan masyarakat dengan judul "Ringkasan Pidato Ketua Pusat Pimpinan Muhammadiyah Indonesia A.R. Sutan Mansur di Universitas Muham-madiyah Pembukaan Fakultas Falsafah dan Hukum Muhammadiyah (Suma-tera Tengah, 1955 atau 1956), hlm. 43-44, Pusat Pimpinan Muhammadiyah, Tafsir Anggaran Dasar Muhammadiyah (Djokjakarta, 1954), hlm. 23.

[123]Pengurus Besar Partai Nahdatul Ulama, Pokok-Pokok Uraian di dalam Pidato Kampanye Pemilihan Umum untuk Konstituante, 20 Oktober 1955 dalam *Risalah*, No. 5, 1955, hlm. 11.

[124]Keterangan ringkas tentang Proklamasi Kartosuwirjo dapat dilihat dalam A.H. Gelanggan, *Rahasia Pembrontakan Aceh dan gagalnya Politik Mr. S.M. Amin*, hlm. 215. Darul Islam pimpinan Kartosuwirjo adalah badan semi militer Masyumi bertempur melawan Belanda di pegunungan Jawa Barat. Hasil persetujuan Renville 1948 menentukan teritorial Indonesia-Belanda. Gencatan senjata menyebabkan mereka berada dalam wilayah yang diserahkan Belanda. Akibatnya Kartosuwirjo memisahkan diri dari Masyumi dan Republik Indonesia dan meneruskan perlawanan terhadap Belanda. Ia menganggap saatnya telah tiba untuk mendirikan negara Islam Indonesia dan bila perlu dengan kekuatan senjata. Sekalipun ia mendapat dukungan dari berbagai kalangan umat Islam, gerakan ini mendapat tantangan dari

dua kubu; Belanda dan Indonesia. Lihat lebih lanjt George M. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca: Cornell University, 1952), hlm. 409. C.A.O. Van Nieuwenhuije, *"The Dar ul Islam Movement in Western Jawa" Aspect of Islam in Post Colonial Indonesia*, (The Haque and Bandung: W. Van Hoeve, 1958), hlm. 168-170.

[125]Moehammad Natsir, "Soal Gerilya", *Capita Selecta II*, *op. cit*., hlm. 196-200.

[126]Bandingkan dengan Din Syamsuddin, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani*, (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 2000), hlm. 3-11.

[127]Bandingkan dengan Masykuri Abdillah "Aspirasi Umat: Antara Islamisasi dan Humanisasi" dalam Kurniawan Zein dkk. (Editor), *Syariat Islam Yes Syariat Islam No, op. cit.,* hlm. 15-19.

[128]K.H. Saifuddin Zuhri lahir di Purwokerto-Banyumas 1919. dibesarkan di lingkungan pendidikan pesantren. Ibunya adalah keturunan dari Kyai Asraruddin seorang ulama yang berpengaruh dan memimpin sebuah pondok pesantren. Jabatan ataupun profesi yang pernah didudukinya antara lain: menjabat Pimpinan Gerakan Pemuda Anshar-NU, guru madrasah, kores-ponden ANTARA, Sek.Jend NU dan PPP, anggota Parlemen Sementara, DPA-RI, Menteri Agama RI, anggota DPR RI sejak tahun 1954 hingga tahun 1980-an. Di samping itu, ia tergolong sebagai seorang yang cukup produktif dalam menulis. Informasi tentang biografinya dapat dilihat dalam karyanya yang berjudul *Biografi K.H. Saifuddin Zuhri: Berangkat dari Pesantren*, *op. cit.,* dan *Kaledeiskop Politik di Indonesia Jilid I-III*, (Jakarta: Gunung Agung, 1982).

[129]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid I, *p. cit*., hlm. 205.

[130]*Ibid.*

[131]Pemikiran-pemikiran Isa Anshari yang banyak dimuat di dalam media massa tersebut dapat dilihat dalam karya Isa Anshari, *Islam Dan Nasionalisme*, (Bandung: Pasifik, 1954).

[132]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid II, o*p. cit*., hlm. 193. Lihat juga bukunya, *Islam dan Nasionalisme, Ibid.,* hlm. 55.

[133]Lihat teks pidatonya di Konstituante dalam, *Tentang Dasar Dasar Negara Republik Indonesia dalam KonstituanteI,* Jilid II, *op. cit.,* hlm. 175-247.

[134]Feith, *The Decline*, *op. cit*., hlm. 281,283. Lihat juga Boud R. Comtom, "Presiden Soekarno and The Islamic State", *Newsletter of the Institute of Current World Affairs*, March 8, 1953, Isa Anshari, *Revolusi Islam*, *op. cit*., hlm. 52.

[135] *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante,* Jilid III, o*p. cit*., hlm. 99.

[136]Lihat susunan pembicara dalam majelis Konstituante, *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia,* Jilid I-III.

[137]M. Isa Anshari, *Islam dan Nasionalisme, op. cit.,* hlm. 55.

# BAB VI

# BELAJAR DARI SEJARAH

## A. Kekalahan Argumentasi dan Pendekatan.

Konstituante adalah lembaga negara yang dibentuk dan diberi tugas membuat undang-undang dasar baru menggantikan undang-undang dasar sebelumnya, yaitu undang-undang dasar sementara tahun 1950. Lembaga ini didirikan pada tangga 15 Desember 1956. Terdapat tiga aliran ideologis yang muncul di dalam persidangan Konstituante. Salah satu di antaranya adalah ideologi Islam.

Pengajuan dasar negara Islam di sidang Konstituante ini dilatar-belakangi oleh berbagai faktor, baik eksternal maupun internal. Faktor eksternal meliputi pemikiran politik abad pertengahan dan modern, runtuhnya kekuasaan khilafah Usmani ke dalam kekuasaan kelompok nasionalis, serta munculnya negara Islam Pakistan. Sedangkan faktor internal meliputi kondisi faktual sosio-politik Indonesia di mana pernyataan-pernyataan Soekarno tentang hubungan Islam dan negara menjelang pelaksanaan Pemilu tahun 1955, semakin mendorong keinginan umat Islam mengangkat kembali persoalan dasar negara.

Usulan dasar negara yang diajukan oleh golongan Islam tersebut

bukanlah dimaksudkan sebagai upaya mendirikan negara Islam, tetapi berupa gambaran keinginan mayoritas golongan Islam agar nilai-nilai ajaran Islam dapat mengilhami kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Hal ini didasarkan atas hasil-hasil kerja Konstituante yang telah menyelesaikan 90% dari tugas yang dibebankan kepadanya dan juga berdasarkan atas agenda-agenda dari teks-teks pidato golongan Islam yang umumnya meng-arah kepada satu tujuan, yaitu bagaimana agar nilai-nilai ajaran Islam dapat dilibatkan dalam penyelenggaraan negara.

Gagasan Islam sebagai dasar negara yang dimunculkan golongan Islam secara ide sesungguhnya cukup mengagumkan, karena selain menekankan prinsip-prinsip ajaran Islam, juga mengelaborasi sistem ketatanegaraan Barat-modern, seperti demokrasi. Akan tetapi, karena rumusan kenegaraan golongan Islam tersebut belum sampai kepada tataran operasional sehingga dapat diaplikasikan di dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, rumusan tersebut ditolak oleh golongan sekuler.

Argumentasi yang digunakan golongan Islam dalam mengajukan dasar negara meliputi, argumentasi teologis dan argumentasi sosiologis-historis-kultural. Berdasarkan perspektif argumentasi teologis, usulan dasar negara Islam bertitiktolak dari suatu keyakinan bahwa agama mewajibkan penganutnya untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara. Berdasarkan perspektif sosiologis-historis-kultural, usulan dasar negara Islam didasarkan pada kondisi objektif Indonesia di mana umat Islam adalah mayoritas. Islam pernah menjadi kekuatan politik yang memimpin peradaban dunia, seperti terlihat puncaknya pada masa Abasiah. Selain itu, Indonesia memiliki beberapa kerajaan Islam yang cukup besar yang pernah menghiasi dan mengharumkan lembaran sejarah nusantara. Islampun telah menjadi tradisi yang tertanam secara kukuh di dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Islam memiliki peran signifikan dalam upaya pencapaian kemerdekaan. Argumentasi-argumentasi tersebut oleh golongan Islam menjadi dasar pengusulan

Islam sebagai dasar negara. Akan tetapi, argumentasi-argumentasi yang dibangun oleh golongan Islam di siding Konstituante tersebut tidak dapat diterima oleh golongan sekuler, karena golongan sekuler menganggap bahwa argumentasi yang digunakan golongan Islam tidak efektif untuk meyakinkan golongan sekuler menerima dasar negara Islam.

Ketidakefektifan argumentasi ini diperparah dengan pendekatan yang digunakan oleh sebagian wakil-wakil Islam yang bertindak sebagai juru bicara yang menggunakan pendekatan garis keras. Pendekatan seperti ini semakin meningkatkan suhu politik di Konstituante, sehingga semakin menjauhkan kedua belah pihak dari upaya-upaya kompromi, sampai pada akhirnya Konstituante dibubarkan oleh presiden Soekarno 1959. Di samping itu, hal lain yang juga diperkirakan menjadi faktor penyebab kegagalan golongan Islam mengajukan dasar negara Islam adalah pihak-pihak yang berada di luar Konstituante yang pengaruhnya cukup kuat, yaitu Soekarno yang didukung oleh kubu militer di mana jauh sebelum sidang-sidang Konstituante dimulaipun telah mengadakan intervensi melalui berbagai tekanan-tekanan yang intinya ingin memberlakukan kembali UUD 1945, serta kondisi mikro maupun makro umat Islam di mana hampir seluruh aspek mengalami keterbelakangan. Praktik kenegaraan di negara-negara muslim yang hingga saat itu belum memperlihatkan segi-segi keunggulannya, dibanding dengan praktik kenegaraan di negara-negara Barat, merupakan sisi lain yang juga turut memperlemah posisi tawar umat Islam dalam memperjuangkan dasar negara. Hal lain yang tidak kalah pentingnya yang juga turut mempengaruhi ditolaknya dasar negara Islam adalah komposisi keanggotaan golongan Islam di majelis Konstituante yang kurang dari 50%.

## B. Perjuangan Aspirasi Umat.

Diharapkan kepada umat Islam, agar dalam memperjuangkan aspirasi-aspirasinya, lebih menekankan kepada pendekatan substansialistik

daripada pendekatan formalistik. Pendekatan substansialistik dianggap relatif lebih realistik, atas dasar pertimbangan-pertimbangan struktur masyarakat Indonesia yang plural. Kiranya kesalahan-kesalahan yang pernah dilakukan oleh tokoh-tokoh Islam dalam memperjuangkan aspirasi Islam pada masa-masa lalu tidak akan terulang kembali.

Kepada tokoh-tokoh Islam, terutama yang menggunakan saluran-saluran politik, untuk dapat memperhatikan teknik-teknik dan strategi berpolitik daripada semangat politik yang berlebihan. Semangat politik yang berlebihan, tanpa dibarengi dengan strategi politik yang handal, hanya akan menambah kekecewaan-kekecewaan umat Islam. Jika sejarah adalah cermin, jadikanlah peristiwa sejarah pada masa persidangan Konstituante di masa lalu untuk dapat berbenah diri.

Kepada pemerintah, diharapkan dapat mengurangi bahkan menghilangkan kecurigaannya kepada umat Islam. Kecurigaan yang berlebihan, tanpa dibarengi dengan bukti-bukti yang kuat hanya akan mengganggu hubungan antara pemerintah dan umat Islam yang selama ini sudah terjalin dengan baik.

# DAFTAR PUSTAKA

Sumber utama studi ini adalah 3 jilid dari 17 jilid Risalah Perundingan Konstituante yang diterbitkan oleh Sekretariat Konstituante dan dicetak oleh percetakan negara Jakarta, yaitu:

*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante* Jilid I.

*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante* Jilid II.

*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante* Jilid III.

**Sumber Lain:**


Abdul Hamîd Mutawallî, *Azmah al-Fikr al-Siyâsî al-Islâmî Fî 'Ashr al-Hadîts,* Iskandariah: Al-Maktab al-Mishr al-Hadîts li al-Thabâ'ah wa al-Nasyr, 1970.

'Abd al-Qâdir al-Shûfî, *Resurgent Islam 1400 Hijra,* Norwich: Diwan Press, 1979.

'Alî 'Abd al-Râziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm,* disunting oleh Mamduh Haqqi, Beirut: 1966.

A. Hasymi (ed.), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: Al-Ma'arif, 1989.

A. Muhaimin Yahya, *Perkembangan Militer Dalam Politik di Indonesia 1945-1966*, Yokyakarta: Gajah Mada University Press, 1982.

A. Timur Jaylani, *The Sarekat Islam; Its Contribution to Indonesian Nationalism*, M.A, Thesis, Institute Of Islamic Studies, Mc Gill University, Montreal, 1959.

A.H. Nasution, *Memenuhi Panggilan Tugas: Masa Pancaroba II*, Jilid IV, Jakarta: Gunung Agung, 1984.

_____, *Inti Konsensus Nasional 1966: Laksanakan UUD'45 Secara Murni/ Konsekwen*, Jakarta: Yayasan Idayu, 1970.

A.K. Pringgodigdo, *Sejarah Pergerakan Rakyat Indonesia*, Jakarta: Dian Rakyat, 1967.

A.S.S. Tambunan, *Pemilihan Umum di Indonesia dan Susunan Serta Kedududkan MPR, DPR, dan DPRD*, Bandung: Bina Cipta., t.t.

Abdul Kalam Azad, *Masala-e-Khilafah wa jazirah al-Arab,*terjemahan Inggris oleh Mirza Abdul Qadir Beg menjadi *Khilafat and jazirat al-Arab,* Bombay: 1920.

Abû al-'Alâ Maududi, *The Process of Islamic Revolution,* Lahore: 1955.

Abû al-'Alâ Maududi, *Islamic Law and Constitution,* Lahore: 1967.

Abû Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazâlî, *Fadhâih al-Bâthiniyah,* Kairo: tp, 1964.

_____, *Kimiya-yi Sa'adah*, Vol. I, Teheran: 1940.

Abû Hasan al-Mâwardî, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah,* Mesir: Al-Halabi, 1973.

Abû Mansûr 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *Kitâb Ushûl al-Dîn,* (Istanbul: 1928).

Abû Nasr al-Fârâbî, *Arâ'-Ahl Al-Madînah Al-Fâdlilah,* Beirut: Dâr al-Masyrik, 1986.

Adnan Buyung Nasution, *The Aspiration For Constitutional Geverment in Indonesia: A Socio-Legal of Indonesian Konstituante 1956-1959*, Utrecht: Rijksuniversiteit, 1995.

Ahmad Syafi'i Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan Dalam Konstituante*, Jakarta, LP3ES, 1995.

Ahmadi Thaha (Translt.), *Ibn Taimiyah: Hidup dan Pikiran-Pikirannya*, Malaysia: Panamas Sdn, Bhd, 1984.

Alaidin Koto, *Pemikiran Politik PERTI (Persatuan Tarbiyah Islamiyah),* Disertasi Doctoral IAIN Jakarta, Nimas Multima, 1997.

Ali Sastroamidjojo, *Milestones on My Journey*, (ed), C.L.M. Penders, Queenslands: University of Queenslands Press, 1979.

Allan Samson, *Angkatan Bersenjata dan Umat Islam di Indonesia*, dalam *Assiyasah*, no.3, Mei 1973, 1978.

Ann K.S. Lambton, "The Teori of Kingship in the Nasehat al-Mulk of Ghazali" dalam *The Islamic Quarterly,* Vol. I, No. 1, April 1954.

Anwar Harjono, *Perjalanan Politik Bangsa,* Jakarta: Gema Insani Press, 1997.

Anwar Harjono, *Perjalanan Politik Bangsa*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.

Arent, Hannah, *The Origins Of Totalitarianism*, London: Andre Diutsch, 1973.

Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment,* Oxford: 1964.

Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah di Indonesia Abad ke 17*: Sebuah Esai untuk 70 tahun Prof. Harun Nasution, dalam Tim Penerbitan buku dan seminar, *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam 70 tahun Harun Nasution*, Jakarta: LSAF, 1980.

_____, *Pergolakan Politik Islam,* Jakarta: Paramadina, 1996.

_____, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1985.

B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

B.R.O.'G. Anderson, *Some Aspects Of Indonesian Politics Under The Japanese Occupation 1944-1945*, Ithaca N.Y: Cornell University, 1961.

Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia,* Jakarta: Paramadina, 1988.

Bernhad Dahm, *Soekarno and The Struggle For Indonesian Independence*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1969.

Boud R. Comtom, "*Presiden Soekarno and The Islamic State",* Newsletter Of the Institute of Current Word Affairs, March 8, 1953.

C.A.O. Van Nieuwenhuije,*"The Dar ul-Islam Movement in Western Jawa", Aspect Of Islam in Post Colonial Indonesia*, The Hague and Bandung: W. Van Hoeve, 1958.

Clifford Geertz, *Islam Yang Saya Amati, Perkembangan di Maroko dan Indonesia*; terjemahan Hasan Basari, Jakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial, 1982.

_____, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Terj. Daniel Dakidae, Jakarta: Pustaka, 1989.

Daniel Dhakidae, *Pemilihan Umum di Indonesia*, dalam Majalah *Prisma*, Jakarta: LP3ES, No.9, September 1981.

David E. Apter, *Pengantar Analisa Politik*, Jakarta: Rajawali, 1988.

Davis L. Shills (ed): The International Encyclopaedia of Social Sciences, New York, Jilid IV.

Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1991.

_____, "*Masjumi Its Organizations, Ideology and Political Role in Indonesia*, M.A, Thesis, Ithaca New York: Cornel University, 1960.

_____, *Islam, Pancasila dan Asas Tunggal,* Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1983.

_____, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, Jakarta: Rajawali, 1986.

_____, *Pemikiran Politik di Negeri Barat,* Jakarta: Rajawali, 1986.

_____, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Singapore-Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973.

_____, "*Islam Politik: Mayoritas atau Minoritas*?" dalam *Prisma*, No, 8.1988.

Din Syamsuddin (ed.), *Muhammadiyah, Kini & Esok*, Jakarta: Panjimas, 1990.

_____, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani,* Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000.

_____, *Islam dan Politik Era Orde Baru,* Jakarta: Logos, 2001.

Diyâ' al-Dîn al-Ra'îs, *al-Islâm wa al-Khilâfah fîal-'ashr al-Hadîts al-Islâm wa Ushûl al-Hukm,* Jeddah: 1973.

Donald K. Emerson, *Indonesia's Elit: Political Culture and Cultural Politic*, Ithaca: Cornell University Press, 1976.

E.I.J. Rosental, *Political Thought in Medieval Islam An Introductory Outline*, Cambrigde at The University Press, 1958.

Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila*, Jakarta: Sinar Harapan, 1989.

Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945, Sebuah Konsensus nasional Tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1959),* Jakarta: Gema Insani Press, 1997.

F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik*, Bandung: Bina Cipta, 1982.

Fachry Ali dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam, Rekontruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986.

Fatimi, *Islam Comes to Malaysia*, Singapore: Malaysia Sociological Research Institute, 1963.

Fazlur Rahman, *Islam And Modernity, An Intelectual Transformation,* Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979.

_____, *A Recent Controvercy Over The Interpretation of Syura, "History Of Religions*: An International Journal For Comparative Historical Studies, 20, No.4 (June 1981).

Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa falsafi Tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, Jakarta: Gramedia, 1985.

Gail Minault, *The Khilafat Movement, Religious* Movement and Political Mobilization in India, New York: 1982.

George McTunan Kahin, *Nationalism and Revolusion in Indonesia*, Ithaca: Cornel University, 1952.

_____, "Mohammad Natsir", dalam panitia buku peringatan Mohammad Natsir/Mohammad Roem, *Mohammad Natsir: 70 Tahun Kenang-kenangan Kehidupan dan Perjuangan*, Jakarta: Pustaka Antara, 1978.

Goldhizer, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Stuttgard,

1962.

Gustave E. Von Grunebaum, *Kulturbild Und Selbstverstandnis des Islam*, Stutggard, 1969.

H.A. Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1985.

H.A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam,* Boston: 1968.

_____, *Modern Trends in Islam*, New York: The University Of Chicago, 1947.

Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thouht, The Respon Of The Syi'i and Sunni Muslims Twentieth Century*, London: The Macmillan Press Ltd., 1982.

Harry J. Benda, *The Cresent and The Rising Sun Indonesian Islam Under Japanese Occupation, 1942-1945*, The Hague and Bandung: W. Van Hoeve Ltd., 1958.

Harun Nasution, *The Islamic State in Indonesia: The Rice of Ideology, The Movement For Its Creation and The Theory of Masyumi*, M.A. Thesis, Institute of Islamic Studies, Mc Gill University, Montreal, 1965.

_____, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

Henry Laoust, *Essai sur les Doctrines Sociales et Politiques de Takid-Din Ahmad ibn Taimiya,* Cairo: 1939.

Herbert Feith, *The Decline Of Constitutional Democracy in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1962.

_____, *The Indonesian Election of 1955*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1962.

_____, *Indonesian Political Thinking 1945-1965*, Ithaca: and london: Cornell University Press, 1970

Horowitz, Irving Louis, *Foundations of Political Sociology*, New York: Harper and Row Publhishers Inc, 1972.

Hrair Dekmejian, *Islam and Revolution: Fundamentalism in the Arab World,* Syracus: Syracus University Press, 1995.

Ibn A. Rabî´, *Sulûk al-Mâlik fî Tadbîr al-Mamâlik,* Kairo: Dâr al-Sya'b, 1970.

Ibn Hisyam, *The Life of Muhammad, a translation of Ishaq's Sirat al-Rasul Allah, with introduction and notes by A. Guillame,* Lahore: Karachi, Dacca: Oxford University Press, 1970.

Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn,* Kairo: 1958.

Ipong Azhar, *Benarkah DPR Mandul: Pemilu, Partai dan DPR Masa Orde Baru*, Yokyakarta: Bigraf Publishing, 1997.

Ira M. Lapidus, *A. History of Islamic Societies*, New York: Cambridge University Press, 1988.

J. Th. Petrus Blumberger, *De Nationalische Beweging in Nederlansscvh-Indie*, Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zoom, 1931.

J.C.T. Simorangkir dan B. Mang Reng Say, *Tentang dan Sekiter Undang-Undang Dasar 1945*, Jakarta: Penerbit Djambatan, 1959.

, *Konstitusi dan Konstituante Indonesia*, Jilid I, 1958.

J.D. Ledge, Sukarno, *A Political Biography*, London: Allen Lane the Penguine Press, 1972.

Jacson, Karl D. and Lucian W. Pye, *Political Power and Communication in Indonesia*, Berkeley: University of California Press, 1978.

John H. Mikhail, *Mawardi; A Study in Islamic Political Thought"* Disertasi PhD, Harvard University, 1968.

John J. Donohue dan John L. Esposito dalam *Islam dan Pembaharuan*. Judul asli "*Islam in*

John L. Esposito (ed), *Islam and The Development: Religion and Socio-Political Change*, New York: Syracuse University Press, 1980.

John M. Echol dan Hasan Shadily, *An English -Indonesia Dictionary*, New York: Coenell University Press, 1975.

K.H. Saifuddin Zuhri, *Kaleidoskop Politik di Indonesia*, Jilid I, Jakarta: Gunung Agung, 1982.

_____, *Berangkat Dari Pesantren*, Jakarta: Gunung Agung, 1987.

Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia* Abad XIX, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Khomeini, *Islam and Revolution*, terj. dan anotasi Hamid Algar: Berkeley: Mizan Press, 1981.

Koesnodiprodjo, *Himpunan Undang2, Peraturan2, Penetapan2 Pemerintah Republik Indonesia*, 1994, Jakarta: Penerbitan S.K. Seno, 1951.

Kuntowijoyo," *Agama, Negara, dan Formasi Sosial*", *Prisma*, no.8., 1985.

_____, "*Konvergensi Sosial dan Alternatif Gerakan Kultural*", *Pesantren*, No.3., 1986.

Kurniawan Zein & Sarifuddin HA (ed.), *Syariat Islam Yes Syariat Islam No,* Jakarta: Paramadina, 2001.

Leonard Binder, *The Ideological Revolution in Middle East,* New York: 1964.

_____, *Islamic Liberalism* Chicago and London: 1988.

Lev. Daniel S., *The Transition to Guided Democracy: Indonesia Politics, 1957-1959*, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1966.

M. Amin Rais (ed), *Islam di Indonesia, Suatu Ikhtiar Mengaca Diri*, Jakarta: Rajawali, 1985.

M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, alih bahasa Dharmono Hardjiwijdono, Yokjakarta: Gajah Mada University Press, 1991.

Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political an Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Ridha* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966).

Mamfred Ziemek, *Pesantren Dalam Perubahan Sosial*, Jakarta: Gramedia, 1975.

Maryam Jameelah, *Islam and Modernism,* Lahore: Islamic Publication, 1977.

Masykuri Abdillah, "Gagasan Dan Tradisi Bernegara Dalam Islam: Sebuah Perspektif Sejarah dan Demokrasi Modern" dalam *Afkar,*

Edisi No. 7 Tahun 2000.

_____, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993),* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Miriam Budiardjo (ed): *Masalah-Masalah Kenegaraan*, Jakarta: Gramedia, 1975.

Mochtar Na'im, *The Nahdatul Ulama*, MA., Thesis I.I.S, Mc Gill University Montreal, 1960.

Muḥammad 'Abduh, *al-Islâm wa al-Nashraniyyah ma'a al-Ilm wa al-Madaniyyah,* Cairo: t.th.

Muḥammad Aḥmad 'Abd al-´Ati', *al-Fikr al-Siyâsî li al-Imâm Muḥammad ´Abduh*, Cairo: 1978.

Muhammad Atho Mudhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: INIS, 1983.

Muḥammad Diyâ al-Dîn al-Rayis, *al-Islâm wa al-Khilâfah fî al-'Ashr al-Hadîts al-Islâm wa Ushûl al-Ḥukm,* Jeddah: 1973.

Muḥammad Husayn Haykal, *The Life of Muhammad,* translated by Isma'il Razi al-Faruqi, Amerika: North American Publications, 1976.

Muḥammad Imârah, *al-Islâm wa Ushûl al-Ḥukm li 'Alî 'Abd al-Râziq,* Beirut: 1972.

_____, *al-A'mâl al-Kâmilah li al-Imâm Muḥammad 'Abduh,* vol. III, Beirut:1972.

Muhammad Isa Anshari, *Islam dan Nationalisme*, Bandung: Pasifik, 1954.

Muhammad Jalal Syaraf, *Al-Fikr al-Siyâsi fî al-Islâm,* Iskandariyah: Dâr al-Jâmi'ah al-Mishriyyah, 1978.

Muhammad Natsir, *Indonesisch Nationalism*, *Pembela Islam*, no.36, Oktober 1931.

_____, *Islam Sebagai Dasar Negara*, Bandung: Pimpinan Fraksi Masyumi dalam Konstituante, 1957.

_____, *Some Observations Concerning The Role of Islam in National and International Affairs*, Ithaca: Cornell University Southeast Asia Program, 1954.

_____, *Capita Selecta II*, Bandung- Gravenhage: W. Van Hoeve, 1954.

Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Al-Khilâfah wa al-Imâma al-'Uzma,* Cairo: 1923.

Muhammad Yamin, *Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar I-III*, Jakarta: Jajasan Prapanca, 1959.

_____, *Pembahasan Undang-Undang Dasar Republik Indonesia*, Jakarta, Yayasan Prapanca, 1960.

_____, *Konstituante Indonesia Dalam Gelanggan Democracy*, Jakarta: Djambatan, 1956.

Muhsin Mahdi, "al-FaRabi´", dalam Leo Strauss dan Joseph Grospey (eds.), *History of Political Philosophy,* Chicago: 1963.

Mumtaz Ahmad (Ed), *State, Politics, and Islam*, Indianapolis: American Trust Publications, 1986.

Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: UI Press, 1990.

Niels Mulder, *Mysticism & Everyday Life in Contemporary Java*, Singapore: University Press, 1980.

Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban,* Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.

_____, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.

Philip Bab Cock Gove, *Webster's Third International dictionary Of English Language*, Unnabridge, USA: G & C. Merriam Company Publishers Spingfield Massachusetts, 1966.

Prawoto Mangkusaswito, *Pertumbuhan Historis Rumus Dasar Negara dan Sebuah Projeksi*, Jakarta: Hudaya, 1970.

Pusat Pimpinan Muhammadiyah, *Tafsir Anggaran Dasar Muham-*

*madiyah*, Djokjakarta, 1954.

Qamaruddin Khan, *Political Concepts in the Qur'an,* Lahore: Islamic Book Foundation, 1982.

R. Sunarto Mertowardoyo, *True Light (Sasangka Djati*), Jakarta: Pangujuban Ngesti Tunggal (Pangstu) Pusat, 1971.

Robert Heffner, *Kemenangan Kultur Politik Santri*, *Islamika*, no.3-Januari 1994.

Roelan Abdulgani," *Mengenangkan 20 Tahun Dekrit Presiden: Kembali ke UUD'45 (5 Juli 1945-5 Juli 1979)", Kiblat*, No. 4 tahun XXVII, Juli ke-1, 1979.

Roth, David F. dan Frank L. Wilson, *The Comparative of Study of Politics*, Boston: Houngton Mifflin Company, 1976.

S. Takdir Alisjahbana, *Indonesia in Modern world*, New Delhi: Office For Asian Affairs, Congress for Cultural Freedom, 1961.

S. Waqar Ahmed Husaini, *Islamic Enfironmental Systems Enginering*, edisi Indonesia, (Sistem Pembinaan Masyarakat Islam), Bandung: Pustaka Salman, 1983.

Saiful Muzani (ed) *Perkembangan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 1993.

Sayuti Melik, *Negara Nasional dan Negara Islam*, Yokyakarta: t.p.tt.

Sayyid Quthb, *Al-'adâlah al-Ijtimâ 'iyyah fî al-Islâm,* Beirut: Dâr al-Syuruq, 1989.

_____, "*Khasais-al-Tasawwur al-Islami wa Muqawamatuhu,* Cairo: 1962.

Serial *Media Da'wah*, NO. 62 (Agustus 1979).

Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in Modern World,* London and New York: 1987.

Snouck Hurgronje," *The Ideal of Association, 1911*", dalam Chr. L.M. (ed & Trans.), Indonesian Selected Documents on Colonialism and Nationalism, 1830-1942, Queensland; University of Queensland Press, 1977.

_____, *Islam di Hindia Belanda*, Jakarta: Bharata, 1983.

Soeharto, *Pikiran, Ucapan, dan Tindakan Saya, Sebuah Biografi Sebagaimana Disampaikan kepada G. Dwipayana dan Ramadhan*, Jakarta: Citra Lamtoro Gung Persada, 1989.

Soekarno, "*Lahirnya Pancasila" dalam Tujuh Bahan Indoktrinasi*, Jakarta: Dewan Pertimbangan Agung, 1961.

Subhi Mahmasani, *The Philosophy of Jurisprudence in Islam*, Translated by Farhad J. Ziadah, Leiden: E.J. Brill, 1961.

Syafiq A. Mughni, *Hasan Bandung Pemikir Islam Radikal*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1980.

Syed Naquib Alatas, *Prelimenary Statemant an General Theory of Islamization of The Malay Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969.

T.S.G. Mulia dan K.H. Hidding, *Ensiklopedia Indonesia*.

Taqi al-Din Ibn Taymiyah, *Al-Siyâsah al-Syar'iyyah fî Ishlâh al-Râ'i wa al-Ra'îyah,* Beirût: Dâr al-Kutb al- 'Arabiyyah, 1966.

_____, *The Islamic Law and Constitution*, ed V, Lahore: Islamic Publications, 1975.

_____, *Majmu' Fatawa Shaikh al-Islam, Ahmad ibn Taiymiyah,* Vol. X Rabat: 1981.

Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (ed) *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 1988.

*The Encyclopaedia Americana.* International Edition, 1979, vol. 19.

*The Oxford English Dictionary* (1988).

Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam*, Edisi Indonesia: Sejarah Da'wah Islam, alih bahasa H.A. Nawawi Rambe, Jakarta: Widjaya, 1981.

*Transition: Muslim Perspectives*", terjemahan Drs. Machnun Husein, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1982.

Uka Tjandrasasmita, *Masuk dan Perkembangan Islam di Indonesia dalam Hubungan dengan Asia Tenggara*, Makalah dalam Seminar

mengenai Islam di Asia Tenggara, Jakarta: Lembaga Penelitian IAIN Syarif Hidayatullah, 1986.

W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought,* Inggris: Edinburgh University Press, 1980.

_____, *Muhammad at Medina*, Oxford: The Clarendon Press, 1956.

W.C. Smith, *Modern Islam in India,* Princenton: 1956.

_____, *Islam in Modern History,* (Princeton: 1947).

Walter Bonar Dijabat, *Religious Tolerance and Cristian Faith*, Jakarta: Badan Penerbit Kristen, 1965.

William E. Spepard "Islam and Ideology: Towards A Typology," dalam *International Journal of Middle Eastern Studies,* No. 19 (1987).

Yusuf Abdullah Puar (ed*), Muhammad Natsir 70 Tahun: Kenang-Kenangan dan Perjuangan*, Jakarta: Pustaka Antara, 1978.

Yvonne Y. Haddad dalam tulisannya "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", dalam Esposito, *Voice.*

_____, *Contemporary Islam and the Challenge of History,* Albany: 1982.

Zainal Abidin Ahmad, *Membentuk Negara Islam*, Jakarta: Wijaya, 1956.

_____, *Piagam Nabi Muhammad Saw Konstitusi Negara Tertulis yang Pertama di Dunia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

_____, *Republik Islam Demokrasi*, Tebing Tinggi Deli, 1971

_____, *Islam dan Parlementarisme*, Jakarta: Pustaka Antara, 1952.

Zaini Muchtarom (Thesis) McGill University, *Santri dan Abangan di Jawa*, Jakarta: INIS, 1988.

Zamaksyari Dhofier, "Santri-Abangan dalam Kehidupan Orang Jawa: Teropong Dari Pesantren", *Prisma*, no.5., Juni 1978.

# PENGURUS WILAYAH NAHDLATUL ULAMA
# PROVINSI SUMATERA UTARA

Setelah "negara-negara Islam" berhasil melepaskan diri dari kolonialisme pada pertengahan abad XX, Negara-negara tersebut mengalami "kesulitan" dalam mencari solusi yang memungkinkan antara praktik dan pemikiran politik Islam di Negara masing-masing. Hubungan politik antar Negara dan Islam, sering diwarnai berbagai macam "ketegangan". Hal yang sama juga terjadi di Indonesia.

Persoalan hubungan Islam dan negara di negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam perlu mendapat perhatian serius, terutama Indonesia sebagai negara penganut Islam terbesar di dunia. Hal ini penting agar umat Islam dapat berperan secara signifikan dalam proses pembangunan bangsa, sejalan dengan jasa dan perjuangannya mewujudkan kemerdekaan Indonesia di masa lalu.

Buku yang mengupas sejarah politik Islam Indonesia ini, berupaya membuat tabir perjuangan Islam ideologis dalam sejarah perjalanan bangsa. Dengan membaca buku ini, sejumlah pertanyaan besar tentang politik Islam di Indonesia akan terjawab. Apakah benar penghapusan Piagam Jakarta pada tanggal 18 Agustus 1945, dan juga kegagalan golongan Islam mengusung dasar negara Islam di sidang konstituante pada tahun 1956-1959, merupakan sibol kekalahan umat Islam? Mengapa Islam sebagai agama mayoritas yang dianut rakyat Indonesia gagal dijadikan sebagai dasar Negara? Faktor-faktor apa saja yang menjadi penyebab kegagalan tersebut?

**Prof. Dr. Katimin, M.A** adalah Dosen Fakultas Ushuluddin UIN Sumatera Utara, saat ini menjabat sebagai Dekan Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam UIN Sumatera Utara. Alumni S1 Fakultas Ushuluddin Jurusan Akidah Filsafat IAIN SU Medan (1990), S2 Juruan Islamic Studies IAIN SU Medan (1998), dan S3 Jurusan Pengkajian Islam Universitas Islam Negeri Jakarta (2003). Karya tulis yang sudah dipublikasikan antara lain: "Islam dan Konstituante: Perjuangan Islam Formalistik di Parlemen", dalam Muhammad Iqbal dan Azhari Akmal tarigan (Ed.), Syariah Islam di Indonesia: Aktualisasi Ajaran dalam Dimensi Ekonomi, Politik, dan Hukum (Medan: IAIN SU dan Misaka Galiza, 2004). "Hubungan Agama dan Budaya dalam Islam" dalam H. M. Ridwan lubis, dkk (Ed.), Konsep Kerukunan Hidup Umat Beragama (Bandung: Citapustaka Media, 2004), "Dimensi Teologis Pemikiran Politik Islam (Problem, Implikasi dan Solusi)" dalam Hasan Asari, dkk (Ed.). Antologi Kajian Islam (Bandung: Citapustaka Media, 2004). Isu-Isu Islam Kontemporer (Bandung: Citapustaka Media, 2006).

Perdana Publishing
PENERBIT BUKU UMUM & PERGURUAN TINGGI
Jl. Sosro No.16A Medan 20224, Tel 061-77151020
Fax 061-7347756 Email. perdanapublishing@gmail.com

ISBN 978-602-5674-16-7
9 786025 674167